في

العقيدة الإسلامية

بين السلفية والمعتزلة
تحليل ونقد

تأليف

الدكتور محمود أحمد خفاجي

الجزء الأول

١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م

الطبعة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

« فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التى فطر الناس عليها ، لاتبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ، ولكن أكثر الناس لايعلمون ، منيبين إليه واتقوه ، وأقيموا الصلاة ، ولا تكونوا من المشركين ، من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون »

(سورة الروم ٣٠ — ٣٢)

الاهداء

إلى أبى ...... وأمى
اعترافاً بفضلهما وتخليداً لذكراهما

فاللهم ارحم والدىّ
وانسأ فى أجل أمى

ربنا اغفر لى ولوالدىّ
والمؤمنين يوم يقوم الحساب

مقدمة

اللهم إنا نستعينك ونستهديك ، ونسألك الرعاية والتوفيق ، وبعد :
فإن العقيدة الإسلامية بنقائها وطهرها وصفائها بعيدة عن تعقيدات المتكلمين ووثنيات الفلاسفة موجودة فى كتاب الله عز وجل وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، وأساس الإسلام عقيدته ، ومكمن العقيدة فيه هو الإيمان بوجود الله عز وجل ووحدانيته ، ولن تتحقق وتستقيم الأحكام العملية الشرعية إلا إذا رسخت وتركزت المبادىء الاعتقادية قبل ذلك فى القلب .

ولو ترك الإنسان وفطرته دون أن يعرض له مصلح ولا مفسد من خارج ذاته لما عاقه شيء عن الإيمان بالله ، ولوجد الكون كله مشحونا بالبراهين الناطقة بوجوده ثم لوجد القرآن الكريم لا يكتفى بالخبر عن الحقائق الكبرى المسطورة فيه ، بل يتبعه بإقامة البراهين الساطعة عليها ، ودفع الشبهات عنها ، بحيث يقنع العقل ، ويرضى الفطرة ويقود الضمير إلى الإذعان .

هكذا تجد القرآن العظيم والسنة المطهرة فى كل قضايا العقيدة . والسلف الصالح رضوان الله عليهم آمنوا بهذه الحقيقة وتساموا بأنفسهم عن أن يتبعوا الهوى والردى ، فساروا على ما كان عليه النبى صلى الله

عليه وسلم ، وأصحابه رضى الله عنهم ، فسلكوا بذلك الطريق السوى ، واستسلموا للوحى المعصوم وركنوا إلى الحصن الذى لا ينهار فقد كان همهم الأول والأخير هو فهم النصوص والتمسك بها والاعتصام بهديها ، دون تحريف أو تأويل أو جرى وراء توفيق للوصول إلى موافقة رأى لفيلسوف أو غيره اعتقدوا صحة كلامه .

فكانوا يعتقدون أن فى القرآن والسنة المطهرة عامة أصول الدين وأن آيات الله السمعية والعقلية والعيانية كلها متوافقة ، وأعتقد أن السلفية كانوا أمناء فى الدعوة إلى طريقة السلف علما وعملا ، كما سترى ذلك فى صلب الكتاب .

أما المعتزلة فإنهم كانوا يجرون وراء عقولهم لا يلوون على شىء آخر فكل ما أشار به العقل عليهم فهو مقبول ، وماعداه مرفوض ، ثم إذا انتهوا إلى نتيجة عادوا فنظروا إلى النصوص القرآنية التى تتحدث عن موضوعات بحثهم فإن وجدوها على وفاق معهم قبلوها ، وإن وجدوها على خلاف ما انتهوا إليه صرفوها عن ظاهرها بالتأويل ، وحملوها على المعنى الذى انتهى إليه بحثهم .

وكان أول ماهالنى ودفعنى لتأليف كتاب « فى العقيدة الإسلامية بين السلفية والمعتزلة » ما وجدته من محاولات التوفيق أو التلفيق التى قامت بها المعتزلة فى مسائل العقيدة والتى كانت أقرب إلى الوثنية اليونانية وما قرأته فى هذه الأيام لدعاة التغريب عن إحياء الفكر المعتزلى والاعتقاد بأنه الفكر الذى يعبر عن الإسلام الصحيح .

أثارنى هذا وذاك لبحث موضوعى وقررت أنه لابد من نظرة

حرة شاملة تستوعب كل مادرس وفحص وكل ماتقررت فيه الأحكام المستعجلة غير الدقيقة للكشف عنه ، وكل ما وصلت إليه الأحكام السليمة لتوكيده وتوثيقه .

وبالرغم من أهمية هذا الموضوع فإن الدراسات المعاصرة لم تتناوله بالدراسة الموضوعية الشاملة الكاملة والنقدية ، وإنما - فيما أعتقد - تناولت جزئيات منه .

منهج البحث :

وقد تناولت الموضوعات بالدراسة الموضوعية البحتة فى مسائل العقيدة الإسلامية بين السلفية والمعتزلة دراسة مقارنة عارضاً لكل مسألة تناولتها بأدلتها من القرآن والسنة وموقف السلفية منها ثم أعرض لرأى المعتزلة وأدلتهم فى نفس المسألة ثم أعقب بالنقد والتحليل .

والتزمت فى كل ذلك بعرض الموضوع من خلال المصادر الأصلية لكل من السلفية والمعتزلة ، وعنيت كلما أمكن بالتأريخ لبعض المسائل التى ثار حولها الجدل .

ولعلى بهذا البحث أضع مصباحاً جديداً فى طريق المعرفة وأسأل الله أن يكون هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم وأن ينفع به إنه سميع مجيب وهو ولى التوفيق ؟

جامعة الملك عبد العزيز

مكة المكرمة	الدكتور
٢٢ شعبان سنة ١٣٩٩	**محمود أحمد خفاجى**
١٦ يوليو سنة ١٩٧٩	الأستاذ المساعد فى كلية الشريعة

تصـدير

معنى العقيدة وأهميتها فى كيان الفرد والمجتمع :

أرسل الله سبحانه وتعالى محمداً صلى الله عليه وسلم إلى الإنسانية ، ليردها إلى وحدة صادقة ، فى ظل توحيد صادق ، وعقيدة راسخة .

وكانت العقيدة أول شىء دعا إليه النبى صلوات الله وسلامه عليه كما كانت هى أول شىء دعا إليه كل من سبقه من الأنبياء وكانت هى المحور الرئيسى والهدف الأسمى لكل الأنبياء .

وقد عنى القرآن الكريم عناية فائقة بالعقيدة ومسائلها والرد على المشركين .

تعريف وتوضيح :

العقائد : العقائد هى الأمور التى تصدق بها النفوس ، وتطمئن إليها القلوب ، وتكون يقينا عند أصحابها ، لا يمازجها ريب ، ولا يخالطها شك[1] (وعقد الحبل) نقيض حله ، ومادة عقد فى اللغة مدارها على اللزوم والتأكد ، والاستيثاق ، ففى القرآن الكريم : « لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان[2] » والأيمان المعقدة من عقد القلب وعزمه وهى الموثقة بالقصد والنية .

عبارة المعجم الوسيط الذى أصدره مجمع اللغة العربية : العقيدة : الحكم الذى لا يقبل الشك فيه لدى معتقده

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ص ٢٩ .

(٢) المائدة : آية ٨٩

والعقود أوثق العهود ، ومنه قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود[١]) . فهو شديد الإحكام قوى التوثيق[٢] .

وإذا كان ذلك هو مفهوم العقائد والعقود فما هى العقيدة ؟

يقول الشيخ محمود شلتوت : « العقيدة هى الجانب النظرى المعرفى الذى يطلب الإيمان به أولا وقبل كل شىء ، إيمانا لا يرقى إليه شك ما[٣]) . العقيدة ليست أموراً عملية ، بل هى أمور نظرية ، يجب على المسلم أن يعتقدها فى قلبه بمعنى أنها عمل القلب وليست من أعمال الجوارح لأن الله أخبرنا بها بطريق وحيه إلى رسوله صلى الله عليه وسلم ، وهى الأصل ، أو هى أصل الدين إذ بدونها لا يكون للعمل بالشريعة أى قيمة .

والعقيدة تقابل الشريعة ، إذ الإسلام عقيدة وشريعة ، والشريعة تعنى التكاليف العملية التى جاء بها الإسلام فى العبادات ، والمعاملات وكما يعبر عن العقيدة بالأصل يعبر عن الشريعة بالفرع .

يقول الشهرستانى : « الأصول معرفة البارى تعالى لوحدانيته وصفاته ومعرفة الرسل بآياتهم وبيناتهم ، وبالجملة كل مسألة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين فهى من الأصول ، ومن المعلوم ، أن الدين إذا

---

(١) المائدة : آية ١

(٢) ابن منظور : لسان العرب مادة عقد وانظر الشوكانى : فتح القدير جـ ٢ ص ٤ ، ص ٧١

(٣) الشيخ محمود شلتوت الإسلام عقيدة وشريعة ص ٢١

كان منقسما إلى معرفة وطاعة ، فالمعرفة أصل والطاعة فرع»[١]

ويقول بعض كتاب العقيدة : « علم أصول الدين أشرف العلوم ، وهو الفقه الأكبر بالنسبة إلى فقه الفروع[٢] .

وإذا كان ذلك هو معنى العقيدة ، وهذه هى أسماؤها عند مؤرخى الفكر العقدى ، فهل عرفت العقيدة فى القرآن بهذا الاسم أيضا . والواقع أن علماء المسلمين قديماً وحديثا عنونوا لمباحث هذا العلم بالعقائد فإن كلمة عقيدة لم ترد فى كتاب الله ولا سنة رسوله صلى الله عليه وسلم وإنما أخذت العقيدة فى التعبير القرآنى باسم الإيمان ، كما عبر عن الشريعة « بالعمل الصالح » حيث يقول الله عز وجل : « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا[٣] » وقال تعالى : « وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة وأجر عظيم »[٤] وقال عز من قائل : « الذين آمنوا وعملوا الصالحات طوبى لهم وحسن مآب »[٥]

وقال تعالى : « من عمل صالحا من ذكر أو أنثى ، وهو مؤمن ، فلنحيينه حياة طيبة ، ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون»[٦]

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ٤٧ تحقيق عبد العزيز الوكيل

(٢) ابن أبى العز الحنفى : شرح العقيدة الطحاوية ص ٦٥ ط المكتب الإسلامى بيروت .

(٣) الكهف : آية ١٠٧

(٤) المائدة : آية ٩

(٥) الرعد : آية ٢٩

(٦) النحل آية ٩٧

وقال تعالى : « فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم (١) »

أهمية العقيدة فى كيان الفرد والمجتمع :

العقيدة الإسلامية هى الغذاء الواقى لقوى النفس المختلفة ، والمداد الخالد لحيويتها ، وليس على وجه الأرض قوة تساوى قوة العقيدة ، أو تدانيها فى ضمان تماسك المجتمع ، واستقرار نظامه ، والتئام أسباب الراحة والطمأنينة فيها .

والعقيدة رقيبة على السرائر يستمد القانون سلطانه الأدبى من أمرها ونهيها وتلتهب المشاعر بالحياء منها ، أو بمحبتها ، أو بخشيتها ولا شك أن هذا يجعل الفرد أشد مقاومة لأعاصير الهوى وتقلبات العواطف .

« من أجل ذلك كانت العقيدة الإسلامية خير ضمان لقيام التعامل بين الناس على قواعد العدالة ، وكان لذلك ضرورة اجتماعية ، كما هو فطرة إنسانية .

يقول المارشال بيتان عاهل الدولة الفرنسية : « إن أهم عوامل الانتصار فى الحرب هو العامل الأخلاقى ، ولا يمكن لقائد أن يدفع جنوده إلى بذل أقصى جهودهم فى العمل إلا إذا كانت ضمائرهم مرتاحة إلى ما يعملونه ، ويقينى أن الجيش إذا سار على غير مرضاة الله سار على غير هدى .

---

(١) النساء : آية ١٧٣

إن خطر الانحطاط الخلقى فى أفراد الجيش أعظم من خطر العدو ولذلك لا نستطيع ، أن ننتصر فى معركة إلا إذا انتصرنا على أنفسنا قبل كل شىء »(١)

ويقول على ابن أبى العز : « لا حياة للقلوب ، ولا نعيم ، ولا طمأنينة ، إلا بأن تعرف ربها ومعبودها ، وفاطرها ، بأسمائه وصفاته ، وأفعاله ، ويكون مع ذلك كله أحب إليها مما سواه ، ويكون سعيها فيما يقربها إليه دون غيره من سائر خلقه (٢) »

فالعقيدة السليمة متى رسخت فى الفرد استقام سلوكه فى حياته ، والعقيدة متى أظلت مجتمعا إنسانيا ، انضبط ذلك المجتمع وارتقى إلى ذروة الكمال الانسانى ، وقد دلت التجارب أن صلاح سلوك الفرد يتناسب طردا مع مدى سلامة أفكاره ومعتقداته وأن فساد سلوك الفرد يتناسب عكسا مع مدى تضاؤل العقائد السليمة فى كيانه الفكرى واحتلال العقائد الفاسدة فى محالها ، ومثل الفرد المجتمع بالنسبة للمعتقدات التى تسود الجانب الاجتماعى فيه ، يتناسب ارتفاعه وهبوطه طردا وعكسا مع سلم العقائد السليمة الصالحة ودرك المعتقدات المريضة الفاسدة .

وليس للعالم الآن فى القرن العشرين من خلاص إلا بعقيدة الإسلام فالمجتمع المعاصر على امتداد العالم فى حال من الصراع ، والتضارب النفسى تنذر بالشر ، والخطر ، وتهدد الحياة الإنسانية بالتحلل والضياع

---

(١) الدكتور محمد دراز : الدين ص١٣٠ ، ١٠٤ ط ٩٦٩

(٢) ابن ابى العز . شرح العقيدة الطحاوية ص٦٥ المكتب الإسلامى

والقضاء على أجمل ما صنعته قوانين التطور الاجتماعى ، من روابط التعاون ، والألفة بين الناس ؛ وهى حال إذا لم يكن منها منفذ يرد الإنسانية إلى طريقها الطبيعى فى الحياة ، فهى لاشــك عائدة بهذه الإنسانية إلى حياتها الأولى ، فى صفحات التاريخ حيث كانت تمشى فى تيه من الضلال ، وتعيش متدابرة متصارعة ، بالظفر والناب .

هذه الحياة الأليمة التى تضع الإنسانية بين شقى الرحى ، وتقف بها فى مفترق الطرق ، انما هى فى الحقيقة نتيجة لتلك الحضارة المادية الراهنة التى أعطت الإنسانية كل وسـائل الرفاهية وهيأت له أسباب التقدم المادى ، ولـكنها أرهقته روحا ونفسا ، وحرمته من كل معانى الاستقرار ، وجردته من جميع القيم التى تصله بالله ، والحياة والناس .

وطريق الخلاص هو الإيمان بالله ولا طريق غير العقيدة .

والعقيدة الإسلامية وحدها ، هى التى تجيب على التساؤلات الخالدة التى شغلت ولا تزال تشغل الفـكر الإنسانى، بل تحيره: من أين ؟وإلى أين ؟ ولماذا ؟ وما دورنا فى الحياة ؟ إلى غير ذلك من التسـاؤلات . لا توجد عقيدة سوى العقيدة الإسلامية اليوم تجيب على هذه الأسئلة إجابة صادقة مقنعة ، وكل من لم يعرف هذه العقيدة ، أو لم يعتنقها، فإنه يظل ضائعا تائها ، فاقداً لذاته ووجوده .

إن من شأن العقيدة الإسلامية أن تنزل بالمتألهين والمتكبرين من عليائهم ، وجبروتهم ، وتحجزهم عن التطاول عن الآخرين وأن

ترتفع بالمستضعفين عن مناخ الذل والصغار الذى فرض عليهم ، وتطلقهم فوق صعيد الحرية والكرامة ، وتعيد إلى كيانهم مشاعر العز والإباء وبذلك يلتقى هؤلاء وأولئك عند حدود عادلة متساوية ، لا تدع لهذا الجانب ، أو ذاك فرصة لإستغلال أو وسيلة لاستعباد .

ومصداق ذلك فى كتاب الله عز وجل فى قوله تعالى :

« إن فرعون علا فى الأرض ، وجعل أهلها شيعا يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحى نساءهم إنه كان من المفسدين .

ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الأرض ونجعلهم أئمة فى الأرض ونجعلهم الوارثين ، ونمكن لهم فى الأرض ، ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون »(١)

« وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون ، إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين »(٢)

فالعقيدة تمثل قاعدة الإيمان لأن الإيمان عقيدة تستقر فى القلب استقرارا يلازمه ، ولا ينفك عنه ، ويعلن صاحبها بلسانه عن العقيدة المستكنة فى قلبه ، ويصدق الاعتقاد ، والقول بالعمل ، وفق مقتضى هذه العقيدة .

إن العقيدة التى تستكن فى القلب ، ولا يكون لها وجود فى العلانية

---

(١) القصص : آية ٤ ٦ (٢) الذاريات : آية ٥٦ — ٥٨

عقيدة خاوية باردة ، لا تستحق أن تسمى عقيدة ، وقد نرى كثيرا من الناس يعرفون الحقيقة على وجهها ولكنهم لا ينصاعون لها ولا يصوغون حياتهم وفقها .

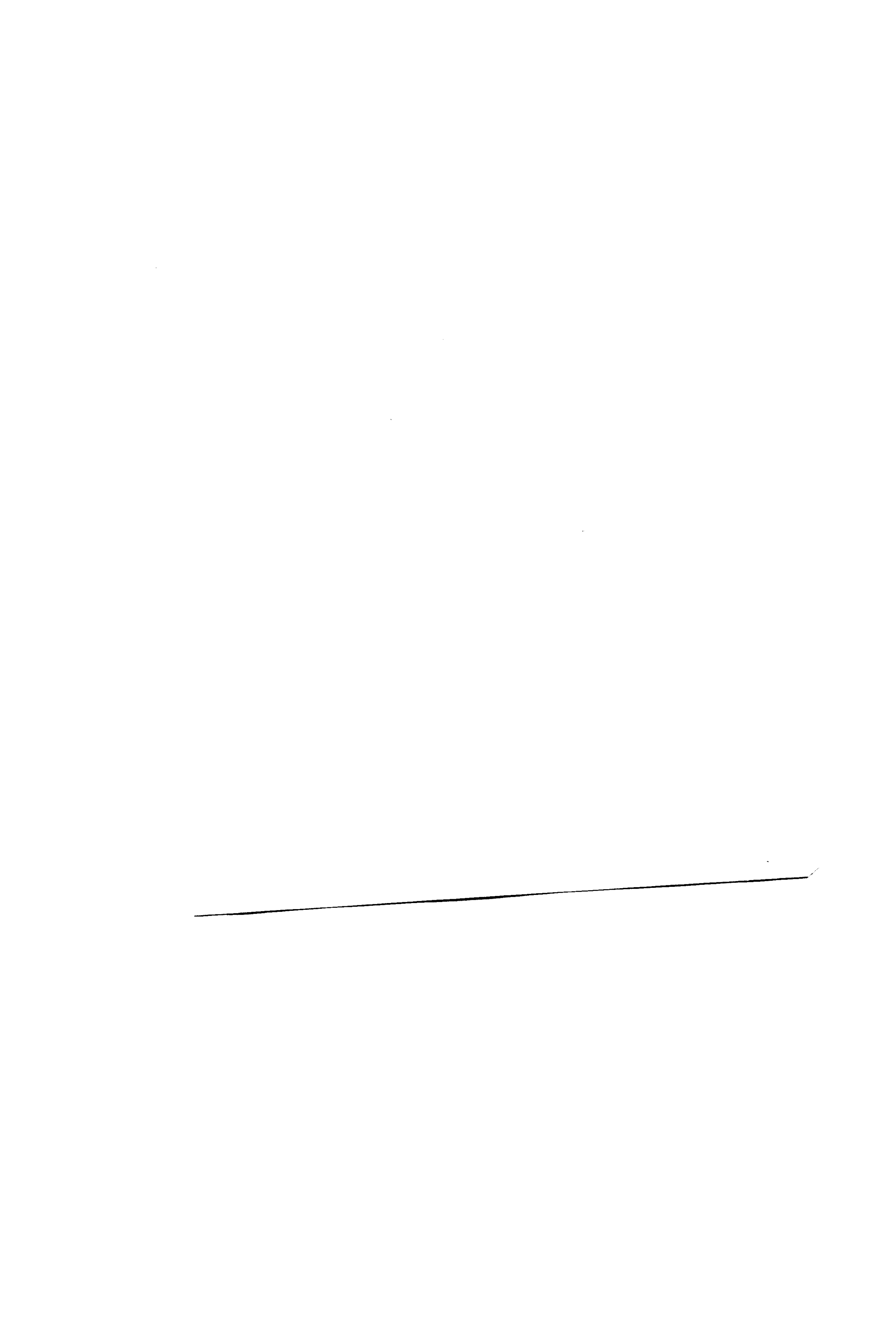
إذاً ليس الإيمان مجرد معرفة بإرادة الله ، أو معرفة يستعلى صاحبها عن الإقرار بها ، أو يرفض أن ينصاع لحكمها ، بل هى عقيدة رضى بها قلب صاحبها ، وأعلن عنها بلسانه ، وارتضى المنهج الذى صاغه الله متصلا بها[1]

---

(١) عمر الأشقر : العقيدة فى الله ص ١٤ ط الكويت

الباب الأول

الأسس المنهجية بين السلفية والمعتزلة



الفصل الأول

السلفية ومنهج البحث في العقائد

السلف :

أرى أنه من الضروري التعرف على السلف ومنهج البحث عندهم في العقيدة قبل الدخول في أي موضوع حتى نكون على وضوح من أمرنا .

وإذا كان الأمر كذلك فيجب أن نحدد بادىء ذي بدء من السلف ؟

وما مدلول كلمة السلف ؟ وما المراد بمذهب السلف ؟

وحين نتعرف على السلف نجد البعض يحددهم زمنيا بأنهم من عاشوا قبل القرن الخامس الهجري[1] .

وإذا تساءلنا عن السبب لماذا انسحب مفهوم لفظ السلف ليشمل من عاش في أو قبل القرن الخامس الهجري دون غيره .

ذلك مالم أجد له أجابة عند هؤلاء الذين حددوا السلف بهذا الحد، ويحدد أبو حامد الغزالي في الجام العوام السلف بالصحابة والتابعين[2] وحدد آخرون السلف : بالصحابة ، والتابعين ، وتابعي التابعين[3]

---

(١) إبراهيم الباجوري : تحفة المريد على جوهرة التوحيد ص ١٧٨

(٢) أبو حامد الغزالي : الجام العوام عن علم الكلام ص ٥ ط صبيح .

(٣) الشنقيطي : استحالة المعية بالذات ص ٧٤

ويستند هؤلاء إلى ما رواه عبدالله بن مسعود رضى الله عنه عن النبى صل الله عليه وسلم أنه قال : « خير القرون قرنى ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ثم يجىء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه ، ويمينه شهادته [٤] » وإذا كان من الملاحظ أن مدلول كلمة السلف يطلق فى كتابات متعددة دون تحديد لمدلولها ؟ وأصبح لفظ السلف تطلق فى عرف كثير من المتأخرين من علماء الكلام والتفسير ، على أئمة المذاهب المختلفة التى ينتمون إليها ، ويوجبون على جميع الناس تقليد هؤلاء الأئمة فيما ذهبوا إليه من آراء ومعتقدات ، ولهذا كان سلف الأشاعرة غير سلف المعتزلة ، وسلف الشيعة ، غير سلف الخوارج ، وأصبحت كلمة السلف واسعة المدلول حتى امتدت إلى القرن السابع الهجرى ، وكل فرقة تدعى لآرائها سلفية لا تتمتع بها آراء غيرها من الفرق [٥] فإننى أرى أن من يحدد السلف ، بالصحابة ، والتابعين ، وتابعى التابعين ، هو الأميل للصواب لموافقته الأثر من ناحية ، ولما نجده من الاتفاق بين من يذكرون السلف بطريق الاسم من عد تابعى التابعين [١] من السلف من ناحية أخرى .

وليس هذا التحديد الزمنى كافيا فى ذلك بل لابد أن يضاف إلى هذا السبق الزمنى موافقة الرأى للكتاب والسنة ، نصا ، وروحا ،

---

(١) رواه البخارى ومسلم

(٢) دكتور الجليند : الامام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص٥١ ٥٢ ط بمجمع البحوث .

(١) البخارى : خلق أفعال العباد ص١٠ بمكتبة الحرم المكى .

فمن خالف رأيه الكتاب والسنة ، فليس بسلفى ، وإن عاش بين أظهر الصحابة والتابعين وتابعى التابعين .

فالواجب علينا ألا نسرف فى حسن الظن بكل ما لدينا من أخبار وآثار نقلت إلينا على أنها تمثل مذهب السلف تمثيلا صحيحا ، وإنما يجب أن يكون رائدنا فيما لدينا من أقوال هو الكتاب وما صح من خبر الرسول ، وما نقل من أقوال الصحابة والتابعين وتابعى التابعين فإنهم أقرب الناس عهدا بعصر الرسالة ونزول القرآن(١) .

وعلى ذلك فالمراد بمذهب السلف : « ما كان عليه الصحابة الكرام رضوان الله عليهم والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين ، وأتباعهم ، وأئمة الدين ممن شهد له بالإمامة ، وعرف عظم شأنه فى الدين ، وتلقى الناس كلامهم خلفا عن سلف كالأئمة الأربعة ، وسفيان الثورى والليث ابن سعد ، وابن المبارك ، والنخعى ، والبخارى ، ومسلم ، وسائر أصحاب السنن ، دون من رمى ببدعة ، أو شهر بلقب غير مُرضٍ ، مثل الخوارج ، والروافض ، والمرجئة ، والجبرية ، والجهمية ، والمعتزلة(٢) » .

---

(١) د . محمد الجليند : الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ٥١ ط مجمع البحوث .

(٢) أحمد بن حجر : العقائد السلفية بأدلتها النقلية والعقلية ج ١ ص ٦ ط بيروت .

وإذا كنا قد حددنا مدلول كلمة السلف زمنيا ، وعقديا ، زمنيا بالوقوف عند القرون الثلاثة الأولى .

وعقدياً : بأن يوافق رأيه الكتاب والسنة ثم ذكرنا مفهوما عاماً لمذهب السلف . فما المنهج الذى استعمله هؤلاء فى الاستدلال على العقائد ومن سار على نهجهم فيما بعد من السلفيين كالإمام ابن تيمية والذين أخصهم بكلمة السلفية فى عنوان الكتاب ذلك ما أريد توضيحه فيما يأتى :

فإلى منهج السلفية فى البحث عن العقيدة .

منهج السلف فى الاستدلال على العقائد

جرى المسلمون فى حياة الرسول عليه السلام على اتباع كلام الله المنزل فى القرآن الكريم ، ثم سؤال الرسول فى كل ما أشكل عليهم ، والأخذ بهديه وحديثه : والتأسى بفعاله ، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم المرجع فى إزالة الحيرة من نفس الحائر [1] . وكان العرب يدركون بسليقتهم المعانى التى جاءهم بها القرآن الكريم .

وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه صرف قومه عن الجدل ونهاهم عنه وجعلهم ينصرفون إلى مايتصل بالحياة الواقعية ، النافعة لهم ، بدل المناقشات الجدلية النظرية .

من هذه الأحاديث ماروى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : « خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم على أصحابه ذات يوم ، وهم يتراجعون فى القدر فخرج مغضباً ، حتى وقف عليهم فقال :

«ياقوم !! بهذا ضلت الأمم قبلكم باختلافهم على أنبيائهم ، وضربهم الكتاب بعضه ببعض ، وإن القرآن لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض ، ولكن نزل القرآن فصدق بعضه بعضا ، ماعرفتم منه . فاعملوا به وماتشابه فآمنوا » [2] ويقول : « إذا ذكر القدر فأمسكوا » [3] .

---

(١) دكتور عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفى فى الإسلام ص ١١٩ ط بيروت (٢) مسند أحمد رقم ٦٨ وقال الشيخ أحمد شاكر إن أسانيد الأحاديث صحيحة . (٣) رواه الطبرانى .

وإذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن الكلام فى القدر فقد نهى عن الجدل فى الدين عامة .

فقد أخرج الهروى عن قتادة فى قوله تعالى : « أمرنا لنسلم لرب العالمين » قال خصومة علمها الله محمدا وأصحابه ، يخاصمون بها أهل الضلال [١] .

وفى حديث آخر يقول صلى الله عليه وسلم : « ماضل قوم بعد هدى إلا لقنوا الجدل » ، ثم قال : « ماضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون [٢] » وسار الصحابة ، والتابعون ، وأتباع التابعين ، بعد النبى صلى الله عليه وسلم متبعين خطاه فى النهى عن الجدل ، والابتعاد عن المناقشات النظرية . أخرج ابن عبد البر بسنده يستدل : « أرأيت إن جاءه من هو أجدل منه أيدع دينه كل يوم لدين جديد » [٣] .

يتضح من ذلك ، أن السمة الأولى من هذا المنهج هو التسليم للنص والابتعاد عن الجدل ، والانصراف إلى الحياة العملية ، التى تعود على المسلمين بالنفع الخالص فقد رأى المسلمون فى الصدر الأول أن الله قد صرح ، بأنه أكمل دينه وأتم نعمته على المسلمين ، فقد روى ابن جرير الطبرى فى تفسيره عن ابن عباس رضى الله عنه فى قوله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم) [٤] .

---

(١) السيوطى : صون المنطق ص ٤٥ .

(٢) ابن عبد البر : جامع بيان العلم وفضله جـ٢ ص ١١٩ .

(٣) المرجع السابق ص ١١٧ .

(٤) المائدة : آية : ٣

قال : (أخبر الله نبيه صلى الله عليه وسلم ، أنه أكمل لهم الإيمان فلا يحتاجون إلى زيادة أبدا ، وقد أتمه عز وجل فلا ينقصه أبداً ، وقد رضيه فلا يسخطه أبدا)[1]

وانطلاقاً من هذا :

١ — ترى السلفية أن الطريق إلى دراسة العقائد ، هو الكتاب ، والسنة المبينة له ، والسير في مسارهما .

وفى معرض الاستدلال على أن ذلك هو منهج السلف الصالح رضوان الله عليهم أجمعين فى العقائد ، نورد من ذلك :

ما أخرجه الهروى بسنده عن عثمان بن حاضر قال : « سألت ابن عباس عن شىء ، فقال : عليك بالاستقامة ، واتباع الأثر ، وإياك والبدع »

وأخرج أيضا رضى الله عنه : « من أخذ رأيا ليس فى كتاب الله ولم تمض به سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لم يدر على ما هو منه إذا لقى ربه »[2]

ويقول المقريزى :

ولما أنزل الله شريعته على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم كان سبيل العارف بالله ، أن يرجع فى معرفته بالله بين معرفتين :

أحدهما : المعرفة التى تقتضيها الأدلة العقلية .

---

(١) ابن جرير الطبرى : تفسير ج ٩ ص ٥١٨ ط ١٩٥٧

(٢) الهروى : ذم الكلام : تلخيص السيوطى فى صون المنطق ص ٢٩-٤٣

والأخرى : المعرفة التى جاءت بها الإخبارات الإلهية .

وأن يرد علم ذلك إلى الله تعالى ، ويؤمن به ، وبكل ما جاءت به الشريعة على الوجه الذى أراده الله — تعالى — من غير تأويل بفكرة ولا تحكم فيه برأيه .

وذلك أن الشرائع إنما أنزلها الله تعالى لعدم استقلال العقول البشرية بإدراك حقائق الأشياء على ما هى عليه فى علم الله — وأنّى لها ذلك .

وقد تقيدت بما عندها من إطلاق ما هنالك !! ، فإن وهبها علما بمراده من الأوضاع الشرعية ومنحها الاطلاع على حكمه فى ذلك كان ن فضله تعالى" (١)

وأخرج الهروى بسنده عن ابن سيرين قال : كانوا يقولون : ما دام على الأثر فهو على الطريق (٢)

ولقد كانت أدلة السلف من الصحابة ، والتابعين ، وأتباعهم ، وكبار الأئمة هى أدلة القرآن ، والسنة ، وفى هذا الجانب يتميز القرآن فيما جاء به من الأدلة عن الطريقة الفلسفية ، والكلامية :

فقد استدل القرآن الكريم ، بالآيات المبثوثة فى الكون على وحدانية الخالق وكذلك الفلاسفة ، والمتكلمون ، ولكن طريقة القرآن هنا مخالفة للطريقة الفلسفية ، والكلامية .

---

(١) المقريزى : الخطط ج ٣ ص ٣١٠ طبعة بولاق

(٢) الهروى : ذم الكلام تلخيص السيوطى فى صون المنطق ص٤٣

فالقرآن يستدل بنفس الآيات التى يستلزم العلم بها العلم بصانعها كالاستلزام العلم بشعاع الشمس ، العلم بالشمس من غير احتياج إلى إقامة الأقيسة العقلية التى أقامها المتكلمون ، للاستدلال على حدوث العالم ، فالعلم بكون هذه العوالم مخلوقة ، مربوبة . أمر فطرى ، لا يحتاج إلى إقامة الدليل والبرهان ، فالإنسان يعلم بفطرته ، أن هذا الكون الذى نراه فقير إلى الخالق ، مقهور مربوب ، وهذا لا يحتاج إلى تلك الأقيسة وتحرير طرق المجادلة .

يقول المقريزى فى خططه :

« ولم يكن عند أحد منهم ، ما يستدل به على وحدانية الله تعالى ، وعلى إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم سوى كتاب الله ، ولا صرف أحد منهم شيئا من الطرق الكلامية ، ولا مسائل الفلسفة ومضى عصر الصحابة رضى الله عنهم على هذا[1] » .

ويقول الإمام ابن تيمية :

« فكل ما يحتاج الناس إلى معرفته ، واعتقاده ، والتصديق به ، من هذه المسائل — أى مسائل أصول الدين : كمسائل التوحيد ، والصفات ، والقدر ، فقد بينه الله ، ورسوله بيانا شافيا ، قاطعا للعذر ، إذ هذا من أعظم ، ما بلغه الرسول البلاغ المبين ، وبينه للناس ، وهو من أعظم ما أقام الله به الحجة على عباده بالرسل الذين بينوه وبلغوه .

---

(١) المقريزى ج ٣ ص ٣٠٢ طبعة بولاق .

وكتاب الله الذى نقل الصحابة ثم التابعون ، عن الرسول حفظه ، ومعانيه والحكمة التى هى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم مشتملة من ذلك على غاية المراد ، وتمام الواجب والمستحب[١] » .

ويقول : « إن أصول الدين الذى بعث الله به رسوله محمداً صلى الله عليه وسلم قد بينها الله فى القرآن أحسن بيان ، وبين دلائل الربوبية ، والوحدانية ودلائل أسماء الرب ، وصفاته ، وبين دلائل نبوة أنبيائه ، وبين المعاد ، بين إمكانه ، وقدرته عليه ، وبين وقوعه بالأدلة السمعية والعقلية ، فكان فى بيان الله أصول الدين الحق ، وهو دين الله ، وهى أصول ثابتة معلومة[٢] » .

٢ — والأدلة العقلية التى جاء بها القرآن لائقة بجلال الله وكماله ، فلم يستعمل القرآن قياس الشمول ، وقياس التمثيل الذى تستوى أفراده فى حق الله تعالى ، بأنه يلزم منهما تسوية الخالق بالمخلوق .

وإنما يستعمل فى حقه تعالى قياس الأولى : الذى مضمونه :

أن كل كمال وجودى غير مستلزم للعدم ، ولا للنقص بوجه من الوجوه اتصف به المخلوق ، فالخالق أولى أن يتصف به لأنه هو الذى وهب المخلوق ذلك الكمال ، ولأنه لو لم يتصف بذلك الكمال مع إمكان أن يتصف به لكان فى الممكنات من هو أكمل منه وهو محال .

قال تعالى : «ولله المثل الأعلى »[٣] «ولم يكن له كفواً أحداً »[٤] .

---

(١) ابن تيمية : العقل والنقل جـ ١ ص ١٣ ط ١٩٥١

(٢) ابن تيمية : النبوات ؛ ص ١٥٥ المطبعة السلفية

(٣) النحل : آية ٦٠ (٤) الإخلاص : آية ٤

وكل نقص ينزه عنه المخلوق فالخالق أولى بالتنزه عنه[١] .

٣ — وإذا كانت الأدلة العقلية القرآنية تدل على الحق بأبلغ عبارة وأوجزها ، فإن أدلة المتكلمين سريعة التهافت ، كثيرة التناقض ، لأن ضعف الدليل الذى يستدل به على الحق يؤدى إلى كثرة الشك ، والاضطراب ، والحيرة ، بل قد يؤدى إلى رد الحق .

فما من كلام نسمعه لفرقة إلا ولخصومهم عليه كلام يوازيه ، أو يقاربه فكل بكل معارض ، وبعض ببعض مقابل ، وإنما يكون تقدم الواحد منهم على خصمه بقدر حظه من البيان وحذقه فى صنعة الجدل والكلام[٢] .

أما أدلة القرآن والسنة فان أصحابها مستقرون عليها آخذون بها لا يتلجلجون ولا يضطربون[٣] .

٤ — وفوق اتباع السلف فى منهجهم للسمع هناك جانب آخر مهم فى المنهج يجب التعرض له وأعنى بذلك الجانب ، أخذهم خبر الواحد أحد طرق المعرفة فى العقائد .

بمعنى أن علماء السلف يرون أن كل ما أخبرنا الله ، أو أخبرنا به رسوله صلى الله عليه وسلم ، ووصل إلينا بطريق صحيح يجب الإيمان به ،

---

(١) ابن تيمية : العقيدة الإصفهانية ص ٤٣ ضمن المجلد الخامس بمجوع الفتاوى .

(٢) الخطابى : الفتية عن الكلام نشر السيوطى فى صون المنطق ص ٩٩

(٣) ابن تيمية : مجموع الفتاوى الكبرى ج ٤ ص ٤٩ وما بعدها .

وتصديقه بدون تفرقة بين الخبر المتواتر وخبر الآحاد[1] ، إذا كان صحيحاً ، بل يثبتون العقائد بهما من غير تفريق .

إذ : « أن الخبر إذا صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ورواه الثقات والأئمة ، وأسنده خلفهم عن سلفهم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وتلقته الأمة بالقبول ، فانه يوجب العلم فيما سبيله العلم . . . والقول الذى يذكر أن خبر الواحد لا يفيد العلم بحال ، ولا بد من نقله بطريق التواتر لوقوع العلم به شيء اخترعته القدرية ، والمعتزلة[2] .

ووقفوا يدافعون عن خبر الواحد كطريق موصل للعلم ، وإذا رأوا أن رفضه كطريق للمعرفة كان رأس شعب المبتدعة فى رد الأخبار وطلب الدليل من النظر والاعتبار[3] .

واستدلوا على ذلك بالأدلة العامة التى تأمرنا بتصديق الله ورسوله فيما أخبروا به وطاعتهما فيما أمروا به مثل قوله تعالى : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة ، إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم »[4] .

---

(١) المتواتر من الحديث ، ما رواه جمع غفير يستحيل فى العادة اتفاقهم وتواطؤهم على الكذب من مبدأ السند إلى منتهاه ، والآحاد ، وما نقص عن درجة التواتر .

(٢) ابن السمعانى ، الانتصار لأهل الحديث ص ١٦٠ زما بعدها .

(٣) د. عماد خفاجى ، مناهج التفكير بين النصيين والعقليين ص ٧٢٤ رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين جامعة الأزهر .

(٤) الأحزاب ، آية ٣٥ .

وقوله تعالى : « أطيعوا الله والرسول »[1] . هذا من جهة ومن جهة أخرى . استدلوا بعمل الرسول صلى الله عليه وسلم إذ اقتصر على خبر الواحد فى إيجاب العلم ، فقد بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم واحداً ، واحداً إلى الملوك والرؤساء يدعوهم إلى الإسلام ، واكتفى بذلك فى إلزام الحجة وتبليغ الدعوة ، وأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم علياً رضى الله عنه فى موسم الحج إلى (منى) ليعلن سيادة الإسلام فى الجزيرة العربية[2] . فلو لم يقع العلم بخبر الواحد من أمور الدين لم يقتصر صلى الله عليه وسلم على إرسال الواحد من أصحابه .

والقول بأن خبر الواحد لا يفيد العلم يؤدى إلى الطعن فى عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأنه إذا لم يقبل قول الراوى بأنه واحد رجع هذا العيب إلى المؤدى نعوذ بالله من هـــذا القول الشنيع والعمل القبيح .

وبذلك يثبت أن خبر الواحد أحد طرق المعرفة ، وذلك أيضاً نهج السلف الصالح ، فأخبار الآحاد توجب العلم والعمل معاً لديهم ، وهو قول مالك ، وأحمـــد بن حنبل ، والحارث المحاسبى ، وعامة أهل الحديث[3] .

وسار على ذلك أتباع السلفية كابن قيم الجوزيه حيث استدل على صدق خبر الواحد وإفادته اليقين فى العقائد .

---

(١) آل عمران ، آية ٣٢ .
(٢) ابن هشام ، سيرة النبى ج ٣ ص ٢٠٠ وما بعدها .
(٣) د. عماد خفاجى مناهج التفكير ص ٧٣٥

بأن الرسول صلى الله عليه وسلم موضح وشارح لدين الله وأنه أوتى القرآن ، ومثله معه وأن الله قد أمرنا بطاعته ومحبته ، وتعبدنا بما بلغه ووضحه ، وإذاً فما وضحه الرسول صلى الله عليه وسلم وبلغه من أمور الدين لابد وأن يكون محفوظاً ، بحفظ الله تعالى لأننا لو جوزنا على بيان الرسول صلى الله عليه وسلم الكذب ، والغلط ، والسهو ، دون دليل يبين ذلك لأدى الأمر إلى سقوط ضمان الله تعالى وكفالته بحفظ دينه . وليس المراد بذلك دعوى عصمة الرواة بل المراد أن الراوى إذا كذب أو غلط ، أو سها ، فلا بد من أن يقوم دليل على ذلك ، وأن يكون فى الأمة من يعرف كذبه ، وغلطه حتى يتم حفظ الله تعالى لحججه وأدلته ، ولا يلتبس الحق بالباطل .

وأيضاً فاننا لو جوزنا الكذب على خبر الرسول والغلط فيه لأدى ذلك إلى بطلان حجة الله تعالى على عباده ، إذ فى استطاعة كل من احتج عليه بسنة تبين القرآن ، وتفسره أن يرد ذلك باسم أنه من أخبار الآحاد التى لا تفيد العلم ، ولا يحتج بها .

وبذلك يبطل الانتفاع بنصوص القرآن ، وتسقط حجة الله على العباد[١] .

رفض السلفية القول بعدم ايجاب خبر الواحد للعلم :

لقد رفض السلفية القول بعدم إيجاب خبر الواحد للعلم ، أو رده .

---

(١) ابن قيم الجوزيه ، مختصر الصواعق المرسلة للرد على الجهمية والمعطلة جـ ٢ ص ٣٨٠ وما بعدها .

١ — لمخالفته لظاهر القرآن أو العقل :

واستدلوا فى ذلك بغضب سعيد بن جبير رضى الله عنه على رجل من أهل الكوفة عارضه بالقرآن ، فى حين روايته لحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قائلا له : « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلم بكتاب الله منك »(1) .

ومن أجل ذلك رفضوا رد المعتزلة لأحاديث رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة لمخالفتها لظاهر قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار »(2) .

وأيضاً رفضوا ردهم لأحاديث الشفاعة لأنها مخالفة لظاهر قوله تعالى: « ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته »(3) .

وأيضاً رفضوا رد الأحاديث الصحيحة فى الصفات لمخالفتها ظاهر(4) قوله تعالى : « ليس كمثله شىء »(5) .

وقد رد السلف على المعتزلة فى هذه الشبهة .

بأنه إذا كانت السنة لا ترد لمخالفتها لظاهر القرآن فلا يمكن أن ترد

---

(1) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٥٣

(2) الأنعام ، آية ١٠٣

(3) آل عمران ، آية ١٩٢

(4) الشيخ محمود شلتوت ، الإسلام عقيدة وشريعة ص ٥٧ ، وانظر مناهج التفكير ص ٧٥٣

(5) الشورى ، آية ١١

باسم مخالفتها للعقـل ، فذلك كله مخالف لنهج السلف رضوان الله عليهم[١] .

هذا بالإضافة إلى أنه ليس فى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يخالف القرآن ولا ما يخالف العقل الصريح ، بل كلامه بيان للقرآن ، وتفسير له وتفصيل لما أجمله .

وكل حديث رده من رد الحديث لزعمه أنه يخالف القرآن فهو موافق للقرآن ، ومطابق له[٢] .

يقول ابن قيم الجوزية فى معرض الرد على من أنكر أحاديث الآحاد فى إفادتها للعلم .

« فهذا الذى وقع من وضع قاعدة باطلة ، لرد الأحاديث ، بقولهم فى كل حديث زائد على ما فى القرآن ، هذا زيادة على النص فيكون نسخاً والقرآن لا ينسخ بالسنة ، فهذا بعينه ، هو الذى حذر منه الرسول صلى الله عليه وسلم أمته ونهاهم عنه .

وأخبرهم أن الله تعالى أنزل إليه الكتاب ، ومثله معه فمن رد السنة الصحيحة بغير سنة ، تكون مقاومة لها ، متأخرة عنها ، ناسخة لها ، فقد رد على رسول الله صلى الله عليه وسلم ورد وحى الله »[١] .

---

(١) د. عماد خفاجى ؛ مناهج النصيين والعقليين ص٧٥٣

(٢) ابن قيم الجوزيه ؛ مختصر الموصلى للصواعق المرسلة فى الرد على الجهمية والمعطلة جـ٢ ص ٤٤١

(٣) الموصلى ؛ مختصر الصواعق المرسلة جـ٢ ص ٤٤٢

٢ — ومن الشبه التى تمسك بها من رد خبر الواحد :

أن أدلة العقائد لابد أن تفيد اليقين وأحاديث الآحاد ، والنصوص القرآنية ، والأحاديث المتواترة إذا كانت دلالتهما غير قطعية لا تفيد اليقين بل هى ظنية ، والظن لا يجوز أن يحتج به فى هذا المجال :

لقوله تعالى : « إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس »[1] ولقوله تعالى :

« إن الظن لا يغنى من الحق شيئاً »[2] ونحو ذلك من الآيات التى يذم الله فيها المشركين لاتباعهم الظن .

ويمكن أن نرد : أن الاحتجاج بهذه الآيات ، وأمثالها مرفوض ؛ لأن الظن فى الآيات ليس هو الظن الذى عنوه ، فإن النصوص التى ردوها ورفضوا الاحتجاج بها فى مسائل العقائد تفيد الظن الراجح ، والظن الذى ذمه الله فى قوله :

« إن يتبعون إلا الظن » هو الشك الذى هو التخمين .

فقد جاء فى كتب اللغة ، الظن : الشك : يعرض لك فى الشىء فتحققه وتحكم به فهذا هو الظن الذى نعاه الله على المشركين ، ومما يؤيد ذلك قول الله عز وجل فيهم : « إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون »[3] فجعل الظن هو الخرص الذى هو مجرد التخمين ، إذ لو كان الظن المنعى به على المشركين ، هو الظن الغالب ، فانه لا يجوز

---

(١) النجم ؛ آية ٢٣

(٢) الأنعام : آيه ١١٦

(٣) الأنعام ؛ آية ١٤٣

الأخذ به فى الأحكام أيضاً ، لأن الله أنكر على المشركين الأخذ بالظن إنكاراً مطلقاً ، ولم يخصه بالعقيدة دون الأحكام ، ولأن الله صرح فى بعض الآيات أن الظن الذى أخـذه على المشركين يشمل القول به فى الأحكام أيضاً فاسمع إلى قوله تعالى الصريح فى ذلك : « سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ، ولا آباؤنا (وهذه عقيدة) ولا حرمنا من شيء (وهذا حكم) كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ، إن تتبعون إلا الظن ، وإن أنتم إلا تخرصون »[١] .

ثم إننا لا نسلم لهم القول : بأن أحاديث الآحاد لا تفيد العلم بل قد تفيده يقول العلامة السفارينى :

« وخبر الآحاد إن كان مستفيضاً مشهوراً أفاد علماً نظرياً ، كما نقله العلامة ابن مفلح وغيره عن أبى اسحاق الأسفرايينى ، وابن فورك ، وقيل يفيد القطع » .

ثم ذكر قولا : بأن خبر الآحاد غير المستفيض يفيد الظن لاحتمال السهو والخطأ ، ولكنه نقل عن الإمام الموفق (ابن قدامه وابن حمدان والطوفى) وجمع أنه يفيد العلم بالقرائن .

قال العلامة علاء الدين على بن سليمان المرداوى فى شرح التحرير : (وهذا أظهر وأصح) وضبط القرائن يكون بسكون النفس إلى الخبر ؛ كسكونها إلى المتواتر ، أو قريب منـه ، بحيث لا يبقى احتمال عنده البتة .

---

(١) الأنعام : آية ١٤٨

ونص أيضاً على أن خبر الواحد غير المستفيض يفيد العلم إذا نقله آحاد الأئمة المتفق عليهم وعلى إمامتهم ، وضبطهم .

ونقل عن القاضى أبى يعلى أن هذا المذهب هو مذهب الحنابلة .

وقال السفارينى أيضاً .

« ولما وقف ابن كثير على اختيار ابن الصلاح من أن ما أسند فى الصحيحين مقطوع بصحته ، ثم ذكر أن ابن كثير وقف على كلام لابن تيمية مضمونه أنه نقل القطع بالحديث الذى تلقته الأمة بالقبول عن جماعات ، وبعد أن ذكر بعض أسمائهم وقال أى ابن تيمية وهو مذهب أهل الحديث قاطبة ومذهب السلف عامة[1] .

---

(١) السفارينى : لوامع الأنوار الإلهية وسواطع الأسرار الأثرية ج ١ ص ١٧ وما بعدها وانظر عمر الأشقر : العقيدة فى الله ص ٤٤ وما بعدها وانظر الألبانى : وجوب الأخذ بأحاديث الآحاد فى العقائد والأحكام .

الفصل الثانى

المعتزلة ومنهجهم فى الاستدلال على العقائد

المعتزلة :

لقد وقع اختيارى لهذه الفرقة من بين الفرق الكلامية الأخرى للدراسة المقارنة والنقد ، مع السلفية لاعتبارات أهمها .

(ا) أن المعتزلة أهم فرقة كلامية يدين لها علم الكلام ، أو بالأحرى هم الذين وضعوا الأسس الأولى لعلم الكلام[1] .

(ب) ما تميزت به المعتزلة على غيرها من الفرق الكلامية ، مما أثارت من مسائل وبسطت من شرح ، ووضعت من أصول[2] ، وكان المنفذ الأول الذى دخل منه فلاسفة المسلمين إلى الفلسفة اليونانية ، لأن المعتزلة أول من استعان بالفلسفة اليونانية .

(حـ) الفارق المنهجى الكبير بينهم وبين السلفية ، إلى غير ذلك من الاعتبارات التى آمنت بها .

نشأتهم .

المعتزلة أكبر مدرسة من مدارس الفكر التى عرفها الإسلام ، وأقدمها ، انتهجت وسائل عقائدية معينة اعتمدت فيها على العقل والجدل ، ظهرت ، فى بداية القرن الثانى الهجرى فى مدينة البصرة ، التى كانت فى ذلك الوقت أهم ملتقى للعلم الإسلامى ، مشبعاً جوه بآثار

---

(١) موسى ابن ميمون : دلالة الحائرين حـ ١ ص ٩٤

(٢) أحمد أمين : ضحى الاسلام جـ ٣ ص ٢١ .

الثقافات الأجنبية تجرى إليه ، وتمتزج فيه « والتى كانت موضما يلتقى فيه أتباع الأديان المختلفة ، المنتشرة آنذاك ، فيحتك بعض الأديان ببعض وتترك فى نفوس أربابها أثراً بعيداً عميقاً »[١] .

وفى بداية العصر العباسى ، نشطت دعوتهم ، وبعثوا الدعاة إلى أقصى الأمصار ينشرون مبادئهم ، وكانوا مؤمنين بما يقومون به متحمسين له ، يستسهلون معه الصعاب ، « فلا يثنيهم البرد القارس ، ولا الحر القائظ ولا تعوقهم مشقة السفر ، ولا احتمال الخطر ، يثيرون المسائل ، ويبرهنون عليها[٢] ، وهم حرب على أهل العقائد المختلفة .

أما كيف نشأت فرقة المعتزلة ، ولماذا سميت بهذا الإسم فقد قيل :

١ — إن واصل بن عطاء رأس المعتزلة : كان تلميذاً للحسن البصرى وكان حاضراً حلقته الدراسية فى مسجد البصرة ، حين تقدم رجل يسأل الحسن عن رأى الدين فى مرتكب الكبيرة ، فأجابه بأنه منافق ، ولكن واصل بن عطاء — وكان حاضراً — اعترض على هذا الرأى وقال : إن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا بإطلاق ، أى ليس مؤمناً مطلقا ، ولا كافرا مطلقا ، بل هو فى منزلة بين المنزلتين ، ومن ثم انسلخ عن حلقة الدرس ، واعتزلها ، واتخذ لنفسه مجلسا فى مكان آخر من المسجد بجوار أحد الأعمدة ، ومن حوله تلاميذه ، ومريدوه ، وأنصاره فى الرأى ومنذ تلك الآونة ، نشأت فرقة المعتزلة ، وكان رأسها واصل ابن عطاء الغزّال .

---

(١) زهدى جار الله : المعتزلة ج ١

(٢) أحمد أمين : ضحى الاسلامى ج ٣ ص ٩١ .

ووجهة نظر واصل بن عطاء فى مرتكب الكبيرة .

إن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمى المرء مؤمناً ، وهو اسم مدح ، والفاسق لم يستجمع خصال الخير ، وما استحق اسم المدح ، فلا يسمى مؤمناً ، وليس هو بكافر مطلقاً أيضاً ، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه ، لا وجه لإنكارها ، لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالداً فيها إذ ليس فى الآخرة إلا فريقان . فريق فى الجنة ، وفريق فى السعير ، لكنه يخفف عنه العذاب ، وتكون درجته فوق دركة الكفار[1] .

٢ — أما صاحب وفيات الأعيان ، فقد ذكر أن الذى سماهم هذا الاسم هو قتادة بن دعامة الدوسى[2] ، وكان قتادة من علماء البصرة وأعلام التابعين ، ومن أصحاب الحسن البصرى المختلفين إلى مجلسه ، دخل يوماً مسجد البصرة ، وكان ضريراً ، فإذا بعمرو بن عبيد ، ونفر معه قد اعتزلوا حلقة الحسن البصرى ، وكونوا لهم حلقة خاصة ، وارتفعت أصواتهم ، فأمهم وهو يظن أنهم حلقة الحسن البصرى فلما سار معهم عرف حقيقتهم ، فقال : إنما هؤلاء المعتزلة وقام عنهم فسموا معتزلة من وقتها[3] .

إلا أن المسعودى يعترض على هذه التسمية ويرى أن كلمة (اعتزال)

(١) الشهرستانى ، الملل والنحل ج ١ ص ٤٨ تحقيق عبد العزيز الوكيل وانظر البغدادى الفرق بين الفرق ص ٩٨ تحقيق محي الدين عبد الحميد .

(٢) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ج ٢ ص ٢٥٢

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ٦٠٩

فى إصلاح مذهب المعتزلة ، هو القول بالمنزلة بين المنزلتين[١] .

٣ — ويقول أحمد أمين : إن الاعتزال أقدم من ذلك فالمعتزلة هم الذين لم يشتركوا فى حرب الجمل ، ولم يشهروا سيوفهم فى موقعة صفين ، نتيجة لعقيدة معينة تتلخص فى أنهم لم يستبينوا أى الفريقين كان صاحب حق ، وأيهما الباغى ، والتمسوا الآية الكريمة : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله »[٢] ولما لم يعرفوا الباغى التزموا جانب الاعتزال[٣] .

تلك هى الظروف التى أحاطت بتسمية هذه الفرقة ، ومهما كان من الأمر فإن مدرسة الاعتزال المتميزة لم تظهر وتتخذ طابعا مستقلا إلا على يد واصل بن عطاء الغزال ، وعمرو بن عبيد اللذين اعتزلا مجلس الحسن البصرى ، لاختلافهما معه فى موقف مرتكب الكبيرة .

الاصول الخمسة للمعتزلة :

وللمعتزلة خمسة أصول أو مبادىء يلتفون حولها وهى :

١ — التوحيد .
٢ — العدل .
٣ — الوعد والوعيد .
٤ — المنزلة بين المنزلتين .
٥ - الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

ويقول الخياط فى كتابه الانتصار : وليس يستحق أحد منهم اسم

---

(١) زهدى جار الله : المعتزلة ص ٣٢
(٢) الحجرات من آية ٩
(٣) أحمد أمين : فجر الإسلام ص ٢٩١

الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد ، والعدل ، الوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فإذا كملت فى الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلى[1] .

مناصرة الدولة العباسية لهم:

والمعتزلة لم تكن فى أول نشأتها ذات اتجاه سياسى ، فكانت بعيدة عن دعاوى السياسة ، نائية عن خضمها ، فإنها لم تلبث أن خاضت لجتها ، فى شطط وقوة حتى الأذقان ، حتى استطاع المعتزلة السيطرة على الخلفاء العباسيين كما سيطروا على بعض خلفاء بنى أمية من قبل .

فنجد المأمون ، والمعتصم يأخذان بالاعتزال، ويذهبان فيه مذاهب خطيرة ، ويسخرها المعتزلة لنشر المذهب ، وإيقاع الأذى بخصومهم من أهل السلف والحديث ، لدرجة إسالة الدماء .

وإنها لسقطة ما كان لمثل المأمون أن يرضى بأن تقع فى عهده ، فقد كانت فيه المحاولة بالقوة لحمل الفقهاء ، والمحدثين ، على رأى المعتزلة ، وما كانت قوة الحكم لنصر الآراء ، وحمل الناس على غير ما يعتقدون ، وإذا كان من المحرم الإكراه فى الدين . فكيف يجعل حمل الناس على عقيدة ليس فى مخالفتها انحراف عن الدين .

لقد حاول أن يحمل الفقهاء على القول بأن القرآن مخلوق ، فأجابه بعضهم إلى رغبته تقية ، ورهبا لا إيمانا واعتقادا ، وتحمل آخرون

---

(١) دكتور يحيى هويدى : علم الكلام والفلسفة الإسلامية ص ١٠٨ ط ١٩٧٢ .

العنت والإرهاق والسجن الطويل ، ولم يقولوا غير ما يعتقدون[١] .

وقوفهم موقف المدافع عن الدين !

لكن من الحق أن نقول : إن المعتزلة أدت دورا كبيرا فى الدفاع عن الدين وأبلت بلاء حسنا ، على الرغم من أنها ارتكبت غلطة فاحشة فى إعلانها المحنة ، واضطهاد الأمة .

لقد أدرك المعتزلة قبل غيرهم الخطر الأكيد الذى يهدد الإسلام من اليهود والنصارى ، والزنادقة ، وغير هؤلاء وأولئك .

فقد أخذ ذلك الفريق ينشر بين المسلمين ما يشككهم فى عقائدهم « وظهر ثمار غرسهم فى فرق هادمة للإسلام ، تحمل اسمه ظاهرا وهى معاول هدمه فى الحقيقة ، وظهرت الرافضة التى تقول بحلول الإله فى جسم بعض الأئمة »[٢] خصوصا أولئك الزنادقة الفرس الذين أخذوا يسعون جاهدين للقضاء على إفساد الدين الإسلامى .

أدرك المعتزلة هذه الأخطار فوقفوا فى وجوه هذه الفرق يهتكون أسرارهم ويكشفون غوارهم ، وانصرفوا إلى الدفاع عن الإسلام وحمايته فى إخلاص وحماسة شديدة .

---

(١) الشيخ محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ج ١ ص ١٤٧ وانظر أيضا الشيخ محمد عبده : رسالة التوحيد ص ١٥ ط صبيح وأولاده وانظر زهدى جار الله : المعتزلة ص ٢٥٢ .

(٢) الشيخ محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ج ١ ص ١٤٦ .

فوضعوا أكثر كتبهم للرد على الرافضة ، والجهمية ، والثنوية وسائر المجوس ، والدهرية ، والسمنية .

وكانت لهم مناظرات معروفة مع ألد أعداء الإسلام فى ذلك العصر وهم الفرس .

وأول من صنع ذلك منهم : واصل بن عطاء وتبعه من بعــده تلاميذه فى الرد على المخالفين .

وبالتعرف على المعتزلة يحين التساؤل عن موقفهم من البحث فى العقيدة .

منهج المعتزلة فى العقائد

المعتزلة والفلسفة اليونانية :

حين خرج العرب المسلمون من صحرائهم ، وجدوا فى البلاد التى افتتحوها أقواما لهم ديانات مختلفة ، وفلسفات دينية متأثرة إلى حد بعيد بالفلسفة اليونانية ، ثم بدأت أعمال الترجمة ، فنقلت إلى العربية فلسفة اليونان وعلومهم ، وهكذا انتهى إلى المسلمين التراث اليونانى ووقف الفكران الإسلامى واليونانى متواجهين ، فكان لابد أن يختلطا ، ويتفاعلا ، وكان لابد من أن يتأثر المسلمون بالأفكار والعقائد التى غزتهم ، والتى كان الكثير منها مخالفا لتعاليم دينهم ، وكان من الطبيعى أن تخلق لهم تلك الأفكار مشاكل جديدة تقتضى الدراسة والتحليل .

وقد تأثر المعتزلة بهذه الفلسفة فى آرائهم وأخذوا عنها كثيرا فى استدلالهم فظهرت فى أداتهم ، ومقدمات أقيستهم كما سيتضح لنا ذلك فيما بعد .

ويقول الشيخ محمد أبو زهرة : « وقد دفعهم إلى دراسة الفلسفة أمران :

أحدهما : أنهم وجدوا فيها مايرضى نهمهم العقلى ، وشغفهم الفكرى ، وجعلوا فيها مرانا عقليا جعلهم يلحنون بالحجة فى قوة .

ثانيهما : أن الفلاسفة وغيرهم لما هاجموا بعض المبادىء الإسلامية

تصدى هؤلاء للرد عليهم ، واستخدموا بعض طرقهم فى النظر والاستدلال[١] .

القواعد العامة التى أقام عليها المعتزلة بنيان العقائد :

وتتلخص هذه القواعد فيما يأتى :

١ — لقد أنشأ المعتزلة قواعد عامة أقاموا عليها بنيان العقائد الإسلامية وقد تمثلت المدارس الكلامية المتأخرة من أشاعرة ، وشيعة، منهجهم وأكثر أصولهم بعد أن أجرت عليها تحويرا قد لا يكون جوهريا .

لقد آمن المعتزلة بالله وما جاء به رسوله ، إلا أن درس الفلسفة اليونانية أحدث فى حياتهم انقلابا خطيرا ، وفى تفكيرهم ثورة عنيفة ، لأنهم بعد أن وقفوا على مواضيعها ، وتعمقوا فيها أحبوها لذاتها ، وتعلقوا بها ، فنتج عن ذلك توفيقهم بين العقل والنقل ، وتقديم العقل على النقل وأصبحت أولى الحقائق فى منهجهم هى البرهنة على العقائد بالأدلة العقلية المنطقية ، وغالوا فى ذلك حتى رفعوا العقل إلى مرتبة القياس والدليل فى أمر العقيدة والايمان .

يقول الجاحظ : فما الحكم القاطع إلا للذهن ، وما الاستبانة الصحيحة إلا للعقل . »[٢] .

---

(١) الشيخ محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية جـ١ ص ١٤٥

(٢) الجاحظ : رسالة التربيع والتدوير ص ١٩١ ضمن رسائل الجاحظ .

ويقول أيضاً : « الاستنباط هو الذى يفضى بصاحبه إلى برد اليقين وعز الثقة ، والقضية الصحيحة » [١] .

وبذلك نقلوا الوضع من فطرة وعاطفة ، ومخاطبة لها بالنظر فى آيات الله إلى دائرة النظر والعقل ، ومن فن جميل إلى منطق وعلم ، ومن قلب إلى رأس ، فبدلا من أسلوب القرآن فى نحو قوله تعالى : أفى الله شك فاطر السموات والأرض؟» وضعوا طريقتهم فى حدوث العالم واضطر بعضهم ذلك إلى القول : بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ وإقامة الدليل على عدم حدوثها بنفسها ، وكانت كل خطوة من هذه الخطوات تثير أسئلة وجدلا ، وتفتح موضوعات جديدة فساروا فيها إلى نهايتها [٢]

٢ — ورأى المعتزلة أن اليقين لا يتولد إلا عن يقين مثله، وما كان الظن أن يصلح سبيلا إلى العلم بحال ، وإلا لأمكن . لمقدمتين ظنيتين أن تأتيا بنتيجة يقينية وهو من أحلى صور الحالات .

ومن هنا رفضوا الاحتجاج بأحاديث الآحاد الصحيحة فى باب العقائد ، فلا يحتجون إلا بالقرآن أو المتواتر من الأحاديث ، ولا يثبتون العقيدة بالقرآن والحديث المتواتر إلا إذا كان النص قطعى الدلالة ومعنى قطعى الدلالة أن النص لا يحتمل التأويل ، ويعنون بقطعى الدلالة القرآن والحديث المتواتر .

فالخبر يرقى إلى أولى درجات الصحة عندما يثبت لدى التحرى

---

(١) الجاحظ : كتاب المعلمين ص ٨ مقتبس من الحاجرى ضمن رسائل الجاحظ

(٢) أحمد أمين : ضحى الإسلام جـ٣ ص ١٥ .

والبحث أن سلسلة السند متصلة من صاحب هذا الخبر ، ومصدره بنقل العدل الضابط عن مثله إلى نهايته التى انبثق منها دون أن يحتوى الخبر على شذوذ فى جوهره ، أو علة فى روايته ، فإن تدانى الخبر عن هذه المرتبة بأن سقطت حلقة من سلسلة الرواية بسبب الجهل به ، أو عدم الوثوق بعدالته ، أو عدم اليقين ، بحفظه وضبطه أو بأن كان متن الخبر شاذا بالنسبة للمقبول من غيره فهو غير صحيح .

ولكن الصحيح نفسه . يرقى إلى درجات متفاوتة ، تبدأ من الظن القوى إلى الإدراك اليقينى ، فإذا كانت السلسلة التى توفرت فيها مقدمات الصحة مكونة من آحاد الرواة الذين ينتقل الخبر بينهم فهو لايعدو أن يكون خبرا ظنيا فى حكم العقل ، وإذا كانت حلقات السلسلة مكونة من روايتين أو ثلاثة فهو لايزال خبرا ظنيا ولكنه ظن قوى يدانى اليقين .

إما إذا غدت كل حلقة من الحلقات من الكثرة جموعا يطمئن العقل إلى أنها لاتتواطأ على الكذب ، فإن الخبر المروى يكتسب عندئذ صفة اليقين ، وهو مايسمى بالخبر المتواتر .

فأما الظن من الخبر الصحيح فلا يعتد به المعتزلة فى منهج العقيدة لأنه إنما يفيد الظن . ولقد نهى القرآن الكريم فى مجال البحث فى العقيدة فى نظارهم عن اتباع الظن ولكن يعتد به فى الأحكام العملية لثبوت الخبر المتواتر والدليل القطعى ، على أن المسلم مكلف — بالنسبة للسلوك العملى — بالاعتماد على الظن من الخبر الصحيح ولذلك صح أن تستند الأحكام الشرعية إلى الأحاديث الصحيحة وإن كانت أحادا وذلك حيطة فى الأمر وأخذا بالحزم .

غير أن اليقين من الخبر الصحيح وهو مايسمى بالخبر المتواتر هو وحده ، الذى يعتد به فى بناء العقيدة والمدركات اليقينية ، إذ الحيطة فيها إنما هى منع تسرب الوهم إلى مجال العقيدة واليقين[١] .

وإذا كان المعتزلة لا يحتجون بخبر الواحد فى المنهج العقدى .

٣ — فإن التأويل كان من أهم مظاهرهم ، فقد جمعوا الآيات التى يظهر بينها خلاف كالجبر والاختيار ، وكالآيات التى قد يظهر منها ، أو توهم مشابهة الله للحوادث ، وسلطوا عليها عقولهم ، وجرؤوا على مالم يجرؤ عليه غيرهم فأداهم النظر فى كل مسألة إلى رأى ، فإذا وصلوا إليه عمدوا إلى الآيات التى يظهر أنها تخالف الأولى فأولوها ، وإن أداهم البحث إلى أن الله منزه عن الجهة والمكان أولوا الآيات التى تشعر بأنه تعالى فى السماء ، وهكذا فالتأويل عنصر من أهم عناصرهم[٢] .

وأسوق إليك نصا لأحد كبار المعتزلة وهو القاضى عبد الجبار يؤيد ما نقول فى المنهج .

يقول القاضى عبد الجبار المعتزلى فى كتابه الأصول الخمسة :

« والأصل أن الطريق إلى العلم بالغير إذا لم يكن معلوما ضرورة

---

(١) د . سعيد البوطى : كبرى اليقينيات الكونية ص٢٧ وما بعدها الطبعة الرابعة .

(٢) أحمد أمين : ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٦ .

إنما هو الدلالة ، وهو الدليل سواء ،ومعناها ، إذا نظر الناظرفيه أوصله إلى العلم بالغير إذا كان واضعه وضعه لهذا الوجه .

ولابد من اعتبار هذين الشرطين :

أما الأول فلابد منه ولهذا فإن سقوط الثلج في وقته لما لم يمكن التوصل به إلى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لم نقل إنه دلالة على نبوته، وقيل في القرآن إنه دليل على ذلك لما أمكن التوصل به إلى العلم بنبوته .

وأما الشرط الثاني : لابد منه أيضا ، ولهذا لايقال في أثر اللص أنه دلالة عليه ، وإن أمكن الاستدلال به على موضعه لما يصنعه لهذا الوجه بل استفرغ الوسع ، وبذل الجهد في إخفاء نفسه .

انواع الدلالة وكون معرفة الله لاتنال الا بالعقل :

وإذ قد عرفت ذلك : فاعلم : أن الدلالة أربعة :

حجة العقل ، والكتاب ، والسنة ، والاجماع .

ومعرفة الله لاتنال إلا بحجة العقل .

فإن قيل : ولم قصرتم الأدلة على هذه الأربعة ثم لم قلتم إن معرفة الله لاتنال إلا بحجة العقل

قلنا أما الأول . فلأن الدليل هو ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير ، وهذه حال هذه الأربعة دون ماعداها ...

وأما الثاني : وهو الكلام في أن معرفة الله لاتنال إلا بحجة العقل ، فلأن ماعداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله ، فلو استدللنا بشيء منها على الله .والحال هذه كنا مستدلين بفرع للشيء على أصله وذلك لايجوز .

بيان هذا : أن الكتاب إنما ثبت حجة متى ثبت أنه كلام عدل حكيم لا يكذب ولا يجوز عليه الكذب ، وذلك فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله .

وأما السنة فلأنها إنما تكون حجة متى ثبت أنها سنة رسول عدل حكيم ، وكذا الحال فى الإجماع لأنه إنما يستند إلى الكتاب فى كونه حجة ، أو إلى السنة وكلاهما نفرعان على معرفة الله تعالى »[1] .

وإذا كان هذا هو مجمل ملامح منهج المعتزلة فى البحث عن العقيدة فما هو موقف السلف من هذا المنهج ومنهج المتكلمين عامة ؟

نقد السلفية لمنهج المعتزلة والمتكلمين عامة :

يرى السلف أن منهج المعتزلة ليس منهجا عقليا صحيحا ، وإنما هو خيالات فاسدة ، وأوهام كاذبة أدى إلى التعارض بين العقل وظواهر النص : بينما العقل الصريح لا يناقض النقل الصحيح .

فقد ذهب المعتزلة وتابعهم المتكلمون ، إلى أن إفادة النصوص لمدلولاتها لا تتأتى إلا بإثبات إله متكلم صادق ، لا يؤيد بمعجزته كاذبا مدعيا للنبوة ، ومن ثم ذهبوا إلى أن الدلالة العقلية هى الدلالة السائدة فى المنهج العقدى التى تسبق إثبات الكلام الصدق للذات الأقدس .

وإثبات الكلام الصدق للذات الأقدس ، لا يتأتى عند المعتزلة

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٨٧ — ٨٨ الطبعة الأولى تحقيق د . عبد الكريم آل عثمان .

إلا بإثبات الله تعالى بتوحيده وعدله ، ومن ثم تنفرد الدلالة العقلية فيما يتعلق بهذين الأصلين عندهم[١] .

ويظن طوائف من المتكلمين أن الشرع ، إنما يدل بطريق الخبر الصادق ، فدلالته موقوفة على العلم بصدق الخبر ، ويجعلون ماينبنى عليه صدق الخبر بمعقولات محضة ، فقد غلطوا فى ذلك غلطا عظيما بل ضلوا ضلالا مبينا[٢] .

إن الدلالة العقلية عند المعتزلة وغيرهم من المتكلمين ، قد ألقت بظلها على المسائل فى العقيدة ، وكانت السبب الرئيسى فى عملية التأويل . والذي كان سببه ، إسراف المعتزلة فى تقدير سلطان العقل وتقديمه على النص ويصور لنا ذلك ابن قيم الجوزية تصويرا رائعا مبينا سبب التضارب والتخبط بين العقل والنقل كنتيجة حتمية لهذا حيث يقول :

قالت الفرقة الجامعة بين التجهم ونفى القدر معطلة الصفات » .

صدق الرسول موقوف على قيام المعجزة الدالة على صدقه ، وقيام المعجزة الدالة على صدقه موقوف على العلم بأن الله لا يؤيد الكذاب بالمعجزة الدالة على صدقه ، والعلم بذلك موقوف على العلم بقبحه ، وعلى أن الله تعالى لا يفعل القبيح ، وتنزيهه عن فعل القبيح موقوف على العلم بأنه غنى عنه عالم بقبحه والغنى عن القبيح العالم بقبحه لا يفعله ، وغناه عنه موقوف على أنه ليس بجسم ، وكونه ليس بجسم موقوف على عدم قيام الأعراض والحوادث به ، وهى الصفات والأفعال .

---

(١) د . خفاجى : مناهج التفكير بين النصيين والعقليين ص ٨٤٠ .
(٢) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل جـ١ ص٢٨ تحقيق د. رشاد سالم

ونفي ذلك موقوف على مادل عليه حدوث الأجسام ، والذى دلنا على حدوث الأجسام أنها لا تخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها ، وما لا يسبق الحوادث حادث .

وأيضاً : فإنها لا تخلو عن الأعراض والأعراض لا تبقى زمانين فهى حادثة فإذا لم تخلو الأجسام عنها لزم حدوثها .

وأيضاً : فإن الأجسام مركبة من الجواهر الفردة والمركب مفتقر إلى جزئه وجزؤه غيره ، وما افتقر إلى غيره ، لم يكن إلا حادثا مخلوقا ، فالأجسام متماثلة ، وكل ماصح على بعضها صح على جميعها ، وقد صح على بعضها التحليل التركيب والاجتماع ، والافتراق ، فيجب أن يصح على جميعها .

قالوا وبهذا الطريق أثبتنا حدوث العالم ونفى كون الصانع جسما ، وإمكان المعاد ، فلو بطل الدليل الدال على حدوث الجسم ، بطل الدليل الدال على ثبوت الصانع وصدق الرسول .

فصار العلم بثبوت الصانع وصدق الرسول ، وحدوث العالم ، وإمكان المعاد موقوفا على نفى الصفات ، فإذا جاء فى السمع ما يدل على إثبات الصفات والأفعال لم يمكن القول بموجبه ، ويعلم أن الرسول لم يرد اثبات ذلك ، لأن ارادته للاثبات تنافى تصديقه ، ثم اما أن يكذب الناقل ، أو يتأول المنقول ، واما أن يعرض عليه ذلك جملة ويقول : لا يعلم المراد . فهذا أصل ما بنى عليه القوم دينهم .... وهذا الطريق من الناس من يظنها من لوازم الإيمان ، والإيمان لايتم إلا بها ،

ومن لم يعرف ربه بهذا الطريق لم يكن مؤمناً به ولا بما جاء به رسوله وهذا يقوله الجهمية والمعتزلة »[١] .

ولعلك تؤيدني في أن المعتزلة بمسلكهم هذا ، جعلوا الإسلام مجموعة من القضايا العقلية ، والبراهين المنطقية ، والإسلام خلاف الفلسفة التي أخلصوا لها ، وقد وصل بهم تقرير العقل إلى مايشبه تقديسه .

وحدود العلم الإنساني بلا حدود إلا حدود البراهين وهو منهج خاطئ من ناحيتين :

أولا : أن المعتزلة اعتقدوا أن النصوص لها مدلول سوى كونها أخبارا فقط ، مع أن النص دليل شرعي وعقلي في الوقت ذاته ، فنهاية مايذكره هؤلاء المتكلمون قد جاءت به النصوص على أفضل وجه « فالكتاب والسنة يدل بالإخبار تارة ويدل بالتنبيه تارة والإرشاد والبيان للأدلة العقلية تارة ، وخلاصة ما عند أرباب النظر العقلي في الإلهيات من الأدلة اليقينية والمعارف الإلهية قد جاء به الكتاب والسنة مع زيادات وتكميلات ، لم يهتد إليها إلا من هداه الله بخطابه ، فكان ماقد جاء به الرسول من الأدلة العقلية والمعارف اليقينية فوق ما في عقول جميع العقلاء من الأولين والآخرين[٢] .

---

(١) ابن قيم الجوزية : مختصر الصواعق المرسلة للموصلي ج١ ص ٢٥٣ ، ٢٥٤ .

(٢) ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ج٢ ص ٧٩ تحقيق د. رشاد سالم وانظر مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد .

والثانية : أن دلائل إثبات الصانع ليس متوقفا على ما أقاموه من دلالة تعارضت مع صحيح المنقول ،لأن الأصل الديني .

« أن العلم كلما كان الناس إليه أحوج ، كانت أدلته أظهر رحمة من الله بخلقه .

والقرآن قد ضرب الله للناس فيه من كل مثل ، وهى المقاييس العقلية المفيدة للمطالب الدينية ، لكن القرآن يبين الحق فى الحكم والدليل فاذا بعد الحق إلا الضلال ، وما كان من المقدمات معلومة ضرورية متفقا عليها استدل بها ولم يحتج إلى الاستدلال عليها[1] .

فأدلة القرآن تمتاز بوضوحها ، وبداهتها فى نفسها ، فهى أدلة عقلية برهانية لايمكن معارضتها بدليل عقلى برهانى قاطع ، وهى أكثر ملاءمة للنفوس ولجميع الناس عامتهم وخاصتهم .

والمتكلمون أنفسهم يعترفون بأن المعرفة بالصانع ، وصدق الرسول ليس متوقفا على مايدعيه بعضهم من العقليات المخالفة للسمع ، والواضعون لهذا القانون كأبى حامد والرازى وغيرهما[2] .

هذا هو نقد السلفية لمنهج المعتزلة فى الاستدلال على العقائد لا يقفون منه فقط عند حد النقد وإظهار زيفه وتعارضه ، وإنما كان لهم رأى

---

(١) ابن أبى العز : شرح العقيدة الطحاوية ص٨٥ ط بيروت المكتب الإسلامى.

(٢) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ج١ ص٩٢،٩١ تحقيق د. رشاد

آخر في مجرد الاشتغال بعلم الكلام لأن سبب انحراف وشذوذ المعتزلة في نظرهم عن الأصل هو الاشتغال بعلم الكلام وهذا يدعونا الى أن نتعرف على حكم السلف ورأيهم بالاشتغال في هذا العلم .

موقف السلف من علم الكلام :

من المعلوم أن السلف كانوا يمتنعون من الخوض في المسائل التي جاءت بها الفلسفة ، فلما وجدوا المتكلمين من المعتزلة ، يفعلون ذلك استفظعوا عملهم ، وهاجموهم وقالوا رأيهم بصراحة في الاشتغال بعلم الكلام ونورد لك بعض آراء الأئمة وحكمهم في الاشتغال به .

قال أبو يوسف رحمه الله تعالى : « العلم بالكلام هو الجهل ، والجهل بالكلام هو العلم ، وإذا صار الرجل رأسا في الكلام قيل : زنديق أو رمي بالزندقة ، أراد بالجهل به اعتقاد عدم صحته ، فإن ذلك علم نافع ، أو أراد به الإعراض عنه ، أو ترك الالتفات إلى اعتباره فإن ذلك يصون علم الرجل وعقله ، فيكون علما بهذا الاعتبار »(١) .

وقال الأمام الشافعي رحمه الله تعالى : « حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال ، ويطاف بهم في العشائر أو القبائل ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام »(٢) .

---

(١) ابن أبي العز : شرح الطحاوية ص٧٢ ، وابن قتيبة : عيون الأخبار جـ٢ ص١٤١ القاهرة ١٣٤٣هـ

(٢) ابن أبي العز : شرح الطحاوية ص٧٢ وانظر الدميري : طبقات الحيوان الكبرى جـ ص١١

وقال أحمد ابن حنبل :

« لا يفلح صاحب الكلام أبدا ، ولا نكاد نرى أحداً نظر فى الكلام إلا وفى قلبه دغل . . . »

وقال : « علماء الكلام زنادقة »

وقال مالك رحمه الله تعالى : « أرأيت إن جاءه من هو أجدل منه أيدع دينه كل يوم لدين جديد . يعنى : أن أقوال المتجادلين تتفاوت[1] »

وقال : عبد الله بن مصعب يحذر الناس من المتكلمين ، ويحرضهم على عدم مصاحبتهم أو الاستماع إليهم ، والرد عليهم .

ترى المرء يعجبه أن يقو	ل وأسلم للمرء ألا يقولا
فأمسك عليك فضول الكلام	فإن لكل كلام فضولا
ولا تصحبن أخا بدعة	ولا تسمعن له الدهر قيلا
فإن مقالتهم كالظلا	ل يوشك أفياؤها أن تزولا
وقد أحكم الله آياته	وكان الرسول عليها دليلا
وأوضح للمسلمين السبيل	فلا تقبمن سواها سبيلا
أناس بهم ريبة فى الصدور	ويخفون فى الجوف منها غليلا
إذا أحدثوا بدعة فى القرآن	تمادوا عليها فكانوا عدولا
نخلهم والتى يهضبون	وولهم منك صمتا طويلا[2]

(١) د . عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفى فى الإسلام ص ١٢٨ منشورات دار الكتاب اللبنانى

(٢) المبرد : الكامل حـ ١ ص ١٩٦

هذا هو الموقف الذى كان أهل السلف عموماً يقفونه من علم الكلام ومن المشتغلين به .

ولم يكن هذا الموقف لعلم الكلام لمجرد ما فيه من هذه الاصطلاحات المولدة كالاصطلاح على ألفاظ العلوم الصحيحة ، « ولا كرهوا أيضاً : الدلالة على الحق ، والمحاجة لأهل الباطل ، بل كرهوه لاشتماله على أمور الكذب المخالفة للحق ، ومن ذلك مخالفتها الكتاب والسنة ، ولهذا نجد عند أهلها من اليقين والمعرفة ما عند عوام المؤمنين فضلا عن علمائهم .

ولا شتمال مقدماتهم على الحق والباطل ، كثر المراء والجدال وانتشر القيل والقال وتولدلهم عنها من الأقوال المخالفة للشرع الصحيح والعقل الصريح[1] .

وقد أثبتت الأيام صدق موقف السلف من علم الكلام حيث انهار البناء العقلى لهذا العلم وسجل المتعمقون فيه مواقفهم الأخيرة مقتنعين بأن منهج السلف هو المنهج الصحيح .

فأمام الحرمين الجوينى بعد أن أخذ بمنهج التأويل عند تصادم النص مع العقل واقترب من المعتزلة ، نجده فى العقيدة النظامية يتبع منهج السلف فى تركهم التأويل وإثبات ما أثبته الله لنفسه وأثبته له رسوله .

وذلك إذ يرى أن الأولى اتباع ما ذهب إليه أئمة السلف من الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الرب سبحانه وتعالى . . »

---

(١) ابن أبى العز . شرح الطحاوية ص ٧٤ ط بيروت المكتب الإسلامى

ويقول : « إنه إذا انصرم عصرهم (عصر الرسول وأصحابه) قاطعا بأنه الوجه المتبع بحق . . . فعلى ذى الدين أن يعتقد تنزيه الرب عن صفات المحدثين ولا يخوض فى تأويل المشكلات ، ويكل معناها إلى الرب تعالى »

وأبو حامد الغزالى أسقط علم الكلام فى بحثه عن اليقين .

أما الإمام الرازى فيعترف بأن علم الكلام لم يقدم له فائدة تساوى أو توازى الفائدة التى وجدها فى القرآن العظيم حيث يقول فى مرضه الذى توفى فيه :

« ولقد اختبرت الطرق الكلامية ، والمناهج الفسلفية فما رأيت فيها فائدة تساوى الفائدة التى وجدتها فى القرآن العظيم ، لأنه يسعى فى تسليم العظمة ، والجلال بالكلية لله تعالى ، ويمنع عن التعمق فى إيراد المعارضات والمناقضات . وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى فى تلك المضايق العميقة ، والمناهج الخفية » [1]

---

(١) د . يحيى فرغل : الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية ص ٢٦٩، ٢٧٠ ط دار الفكر العربى .

الفصل الثالث

التأويل بين السلفية والمعتزلة

أولا : معنى التأويل فى اللغة :

أقصد التأويل فى اللغة الرجوع إلى أصل استعمال كلمة التأويل فى لغة العرب كما هى مدونة فى المعاجم اللغوية ، وكما هى مستعملة بين المتخاطبين . استعملت كلمة التأويل فى اللغة حتى القرن الرابع الهجرى فى معنيين اثنين لاثالث لهما :

المعنى الأول : الرجوع والعاقبة والعود والمصير .

فمن استعمالها بمعنى الرجوع إلى الأصل والعاقبة ، يقول صاحب القاموس المحيط :

« آل إليه أولا ، ومآلا رجع عنه وارتد »[1] .

ويقول صاحب تهذيب اللغة : « الأوْلُ هو الرجوع ، وقد آل يؤول أولا » ويقول : « وآل ماله يؤوله إيالةً إذا أصلحه ، وساسه » .

وقال الليث : « الأيل على وزن السيد الذكر من الأوعال،والجمع الأيائل على وزن القبائل » .

---

(1) القاموس المحيط : مادة أول

قال : « وإنما سمى أيلا لأنه يؤول إلى الجبال يتحصن فيها »[١] .

ويقول صاحب المصباح المنير : آل الشيء يؤول أولا ومآلا ، رجع والإيال وزان كتاب اسم منه ، وقد استعمل فى المعانى فقيل آل الأمر إلى كذا ، والموئل المرجع وزنا ومعنى »[٢] .

ويقول صاحب مقاييس اللغة : « وآل جسم الرجل إذا نحف أى يرجع إلى تلك الحالة ، ومن هذا الباب تأويل الكلام ، وهو عاقبته ، وما يؤول إليه ، وذلك قوله تعالى : « هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتى تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق[٣] » . يقول مايؤول إليه فى وقت بعثهم ونشورهم »[٤] .

ويقول الزمخشرى فى أساس البلاغة : وتقول « لا تعول على الحسب تعويلا ، فتقوى الله أحسن تأويلا أى عاقبة »[٥] .

المعنى الثانى : استعملت كلمة التأويل بمعنى التفسير والبيان .

فمن استعمالها بهذا المعنى يقول صاحب لسان العرب : « وأول الكلام وتأوله : دبره وقدره ، وأوله وتأوله : فسره .

---

(١) الأزهرى : تهذيب اللغة : مادة أول جـ١٥ ص ٤٣٧ وانظر الجليند : ابن تيمية ص٢٨ - ٢٩ .

(٢) المصباح المنير : مادة أول .

(٣) الاعراف ، آية ٥٣ .

(٤) ابن فارس : مقاييس اللغة جـ١ ص١٥٩ تحقيق د. عبد السلام هارون .

(٥) الزمخشرى : أساس البلاغة ص٢٥

وقد استعمل هذا المعنى الرسول صلى الله عليه وسلم فى حديثه لابن عباس : « اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل » .

وعن الليث قال : « التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء»[١] .

ويقول صاحب القاموس المحيط : « وأول الكلام تأويلا،وتأوله دبره وقدره وفسره »[٢] .

مما سبق يتضح لنا أن التأويل كان يستعمل عند اللغويين حتى القرن الرابع الهجرى فى معنيين هما :

١ — المرجع ، العاقبة ، المصير .

٢ — التدبر ، التفسير ، البيان .

أما التأويل بمعنى صرف الكلام إلى ما يحتمله من المعانى ، وهو المعنى الثالث فلم يعرف إلا فى العصور المتأخرة ، وبذلك يصبح للتأويل ثلاثة معان :

المعنيان الأولان وهما اللذان استعملا فى عصر الصحابة والتابعين والمعنى الثالث وهو : صرف الكلام إلى ما يحتمله من المعانى ، أو هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله اللفظ ، وهذا المعنى الثالث لم يعرف إلا عند طائفة من المتأخرين[٣] .

---

(١) ابن منظور : لسان العرب : مادة أول .

(٢) القاموس المحيط : مادة أول

(٣) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل جـ١ ص١٤ وانظر العقيدة الحموية ص١٩٥ ضمن مجموعة الفتاوى الكبرى الجزء الخامس .

ثانيا : معنى التأويل فى الكتاب والسنة :

استعمل التأويل فى كتاب الله وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم فى معنيين :

١ — ما يؤول الأمر إليه[١] ، أو الحقيقة التى يؤول إليها الكلام ، فتأويل الخبر هو المخبر به ، وتأويل الأمر هو نفس الفعل المأمور به[٢] .

٢ — التأويل بمعنى تفسير الكلام وبيان معناه وإن كان موافقا له ، وهو اصطلاح المفسرين المتقدمين كمجاهد وغيره وكما استعمله ابن جرير الطبرى فى تفسيره .

وقد ورد لفظ التأويل بهذين المعنيين فى القرآن الكريم فى سبع سور ووردت كلمة التأويل فى بعض السور أكثر من مرة ، وسوف نتتبع هذه الآيات التى وردت فيها كلمة التأويل حتى نقف على معنى الكلمة فيها :

١ — وردت كلمة التأويل فى سورة آل عمران فى قوله تعالى : « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب ، وأخر متشابهات ، فأما الذين فى قلوبهم زيغ ، فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة ، وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب »[٣] .

---

(١) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل جـ١ ص ١٤ تحقيق د. رشاد سالم

(٢) ابن أبى العز : شرح الطحاوية ص ٢٣٠

( ) سورة آل عمران آية ٧

والآية فيها قراءتان قراءة من يقف على قوله « إلا الله » .
وقراءة من لا يقف عندها ، وكلتا القراءتين حق .
ويراد بالأولى : المتشابه فى نفسه الذى استأثر الله بعلم تأويله أى حقيقته وكيفيته ومرجعه ومصيره .
ويراد بالثانية : المتشابه الإضافى الذى يعرف الراسخون تفسيره وهو تأويله .

ولا يريد من وقف على قوله « إلا الله » أن يكون التأويل بمعنى التفسير المعنى ، فإن لازم هذا ، أن يكون الله أنزل على رسوله كلاما ، لا يعلم معناه جميع الأمة ، ولا الرسول ، ويكون الراسخون فى العلم لا حظ لهم فى معرفة معناها سوى قولهم : آمنا به كل من عند ربنا» . وهذا القدر يقوله غير الراسخ فى العلم من المؤمنين ، والراسخون فى العلم يجب امتيازهم عن عوام المؤمنين فى ذلك[1] .

الثانية : جاءت كلمة التأويل فى سورة النساء فى قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا ، أطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول ، وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله، والرسول إن كنتم تؤمنون بالله ، واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا» [2] .
وفسرها قتادة : « أحسن ثوابا ، وخير عاقبة » .

---

(١) ابن أبى العز : شرح الطحاوية ص ٢٢٤ وانظر الشوكانى : فتح القدير ج ١ ص ٣١٦

(٢) سورة النساء آية ٥٨ .

وقال مجاهد : « وأحسن تأويلا : أحسن جزاء »[١] .

وقال السدى والزجاج ، وابن زيد ، وابن قتيبة : « العاقبة »[٢]

فالتأويل هنا بمعنى المآل .

الثالثة : سورة الأعراف قال الله تعالى : فى شأن الذين نسوا لقاء ربهم : « ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون ، هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتى تأويله يقول الذين نسوه من قبل ، قد جاءت رسل ربنا بالحق ، فهل لنا من شفعاء ، فيشفعوا لنا ، أو نرد فنعمل غير الذى كنا نعمل ، قد خسروا أنفسهم ، وضل عنهم ما كانوا يفترون »[٣] .

قال الشوكانى : « هل ينظرون إلا تأويله » بالهمز من آل أى هل ينتظرون إلا ما وعدوا به فى الكتاب من العقاب الذى يؤول الأمر إليه ، وقيل : تأويله « جزاؤه وقيل : عاقبته »[٤] .

وقال ابن جرير الطبرى : وعن ابن وهب فيما رواه عن ابن زيد « يوم يأتى تأويله ، » قال « يوم يأتى حقيقته »[٥] .

---

(١) الشوكانى : فتح القدير ج ١ ص ٤٨٢ .

(٢) ابن تيمة : تفسير سورة الاخلاص ص١٠٤ ، ورسالة الاكليلي فى المتشابه والتأويل ص٢٦

(٣) الأعراف : آية ٥٢ — ٥٣

(٤) الشوكانى : فتح القدير ج٢ ص٢١٠

(٥) ابن جرير : تفسير الطبرى ج١٢ ص٤٧٨

فالتأويل هنا : عاقبة أمره ومايؤول إليه من تبين صدقه ، وظهور ما نطق به من الوعيد .

الرابعة : جاء في سورة يونس في حق المكذبين لرسوله : « بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ، ولما يأتيهم تأويله ، كذلك كذب الذين من قبلهم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين [1] »

قال الشوكاني . « بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ، وبما لم يأتهم تأويله ، أي كذبوا به حال كونهم لم يفهموا تأويل ما كذبوا ، ولا بلغته عقولهم والمعنى : أن التكذيب وقع منهم قبل الإحاطة بعلمه ، وقبل أن يعرفوا مايئول إليه من صدق ما اشتمل عليه من حكاية ماسلف من أخبار الرسل المتقدمين ، والأمم السابقين ، ومن حكايات ماسيحدث من الأمور المستقبلة التي أخبر عنها قبل كونها [2] .

وعلى هذا فمعنى تأويله مايؤول إليه عاقبة ماوعد الله به في القرآن .

الخامسة : تكررت كلمة التأويل في سورة يوسف أكثر من مرة قال تعالى : «وكذلك مكنا ليوسف في الأرض ، ولنعلمه من تأويل الأحاديث »[3] قال البيضاوي في تفسيره : « ولنعلمه أي كان القصد في انجائه وتمكينه أن يقيم العدل ، ويدير أمور الناس ، ويعلم معاني كتب الله تعالى ، وأحكامها فينفذها ، ، أو تعبير المنامات المنبهة على

---

(١) يونس آية ٨٠ .

(٢) الشوكاني : فتح التصدير جـ٢ ص ٤٤٦ .

(٣) يوسف آية ٢١ .

الحوادث الكائنة ليستعد لها ، ويشتغل بتدبيرها قبل أن تحل [١] .

ويقول الله تعالى فى نفس السورة « وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث »[٢].

أى تأويل الرؤيا : قال القرطبى : واجمعوا على أن ذلك فى تأويل الرؤيا وتأويلها : عبارتها وتفسيرها [٣] .

ويقول الله تعالى أيضاً : « ودخل معه السجن فتيان قال أحدهما : إنى أرانى أعصر خمراً ، وقال الآخر : إنى أرانى أحمل فوق رأسى خبزا تأكل الطير منه ، نبئنا بتأويله ، إنا نراك من المحسنين [٤] »

أى أخبرنا بما يؤول إليه أمرما أخبرناك أنا رأيناه فى منامنا [٥] أو أخبرنا بتأويل ما أقصصناه عليك من مجموع المرئيين [٦] » .

وقال تعالى فى نفس السورة حكاية عن يوسف «لا يأتيكما طعام ترزقانه إلا نبأتكما بتأويله قبل أن يأتيكما ذلكما مما علمنى ربى » [٧] أى : إلا نبأتكما بما يئول إليه الكلام من مطابقة ما أخبركما به للواقع » .

أو لا يأتيكما طعام فى حال من الأحوال إلا حال ما نبأتكما ، أى

---

(١) تفسير البيضاوى ١ /٢٦٢ .

(٢) يوسف آية ٦ .

(٣) الشوكانى : فتح القدير ج٢ ص ٥ .

(٤) يوسف ٣٥ .

(٥) ابن جرير الطبرى تفسيره : ١٢ / ١٢٠ .

(٦) الشوكانى فتح القدير ٣ / ٢٦ .

(٧) يوسف ٣٧ .

بينت لكما ماهيته ، وكيفيته ، قبل أن يأتيكما ، وسماه تأويلا بطريق المشاكلة ، لأن الكلام في تأويل الرؤيا [١] .

وفي الآية : « قالوا أضغاث أحلام ، وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين »[٢] .

قال الزجاج : المعنى بتأويل الأحلام المختلطة : نفوا عن أنفسهم علم مالا تأويل له ، لامطلق العلم بالتأويل [٣] .

ويقول أيضاً في نفس السورة « أنا أنبئكم بتأويله فأرسلون [٤] » .
أي أنا أخبركم عمن عنده علمه [٥] .

وفي الآية « وقال . ياأبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً [٦] »

أي بوقوع تأويلها على مادات عليه ، وهو الأمر الوجودي الذي تدل عليه ، وهو نفس مدلول الرؤيا التي رآها يوسف عليه

---

(١) الشوكاني : فتح القصدير ج٢ ص ٢٦ وانظر البيضاوي في تفسيره ١ / ٢٦٤ .

(٢) يوسف آية ٤٤

(٣) الشوكاني فتح القدير ٣ / ٣١ .

(٤) يوسف ٤٥ .

(٥) تفسير النسفي ٢ / ١٠٤ .

(٦) يوسف آية ١٠٠ .

السلام من قبل [١] .

ويقول سبحانه وتعالى : « رب قد آتيتنى من الملك ؛ وعلمتنى من تأويل الأحاديث » [٢] .

أى بعضها ، لأنه لم يؤت جميع علم التأويل سواء أريد به مطلق العلم والفهم ، أو مجرد تأويل الرؤيا [٣] .

ويسمى تعبير الرؤيا تأويل لها : باعتبارين : فإنه تفسير لها ، وهو عاقبتها وما تؤول إليه [٤] »

السادسة : فى سورة الإسراء ورد قوله تعالى : « وزنوا بالقسطاس المستقيم ، ذلك خير وأحسن تأويلا [٥] » .

أى أحسن عاقبة ، ومآلا من آل إذا رجع ، والمراد مايؤول إليه . [٦]

السابعة : قال تعالى حكاية عن الذى أتاه الله رحمه وعلما من لدنه فى خطاب موسى عليه السلام « سأنبئك بتأويل مالم تستطع عليه صبراً [٧] » .

---

(١) ابن تيمية : الاكليل والمتشابه : مجموعة الرسائل جـ٢ ص ١٩ .

(٢) يوسف ١٠١ (٣) الشوكانى : فتح القدير جـ ٣ ص ٥٧ .

(٤) الموصلى : مختصر الصواعق المرسلة ١ / ١١ .

(٥) الإسراء ـ ٣٥ .

(٦) الشوكانى . فتح القدير ٣ / ٢٢٧ .

(٧) الكهف ٧٨ .

(٨) ابن جرير الطبرى : تفسيره جـ ١٦ ص ٦ .

أى بما يؤول إليه عاقبة أفعاله التى فعلها الخضر ولم يستطع موسى صبراً على ترك مساءلته عنها (١) .

ثم بيان العبد لموسى بعد أن ذكر له الحكمة المقصودة بما فعله من تخريق للسفينة ، وقتل للغلام ، وإقامة الجدار بلا أجر « ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا (٢) .

فالتأويل هنا هو بيان العلة الغائية ، والحكمة المطلوبة بالفعل لأنها بيان لمقصود الفاعل ، وغرضه من الفعل الذى لم يعرف الرائى له غرضه به (٣) .

يتضح لنا من كل ماسبق أن لفظ التأويل دار فى القرآن الكريم بين معنى المآل والمرجع والعاقبة والمصير ، ومعنى تفسير الرؤيا وتعبيرها ، ومعنى الأثر الخارجى المتحقق وجوده فى الواقع .

ومعنى بيان للعلة الغائية والحكمة المطلوبة بالفعل .

---

(١) الكهف ٨١ .
(٢) ابن الموصلى : مختصر الصواعق المرسلة جـ١ ص ١١ .
(٣) جرير الطبرى . تفسيره جـ١١ ص ١ .

ثالثا التأويل فى أصطلاح المتأخرين :

عرف التأويل واشتهر عند المتأخرين من المتكلمين ، وأهل الأصول والفلاسفة بمعنى « نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلى إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ » (١)

يقول ابن رشد فى « فصل المقال » ومعنى التأويل : هو إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه ، أو لاحقه أو غير ذلك من الأشياء التى عودت فى تعريف أصناف الكلام المجازى (٢)

فابن رشد يعرف التأويل بأنه صرف اللفظ من المعنى الحقيقى إلى المعنى المجازى الذى يحتمله اللفظ لدليل يقترن به .

واستعمل قدماء المفسرين التأويل بمعنى التفسير والبيان ، واستعمله الرسول صلى الله عليه وسلم فى نفس المعنى حين دعا لابن عباس ، « اللهم فقهه فى الدين ، وعلمه التأويل »

فالتأويل المراد هنا هو التفسير والبيان .

ولذلك لما كان ابن عباس يقرأ قوله تعالى « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب ، وأخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله»

---

(١) ابن الاثير : النهاية فى غريب الحديث ج ١ ص ٨٠ ط الحلبى

(٢) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ٨ ط صبيح

وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون فى العلم يقولون آمنا به »

كان يقول ، « أنا ممن يعلمون تأويله » أى تفسيره وبيانه . وممن استعمل التأويل بمعنى التفسير والبيان ، من قدامى المفسرين ابن جرير الطبرى وهو يقول فى تفسيره .

« وتأويل الآيات عندنا : كذا وكذا ثم يشرع فى تفسيرها ، وبيان معناها ويقول القول فى تأويل قوله تعالى كذا . . . . واختلف أهل التأويل فى هذه الآية : أى تفسيرها [١] .

ثم يحكى أقوال المفسرين من السلف .

وأما متأخرو المفسرين فلكثرة شيوع التأويل بمعنى التفسير عند القدامى ، فلم يفرقوا بين التفسير والتأويل .

ولعل هذا يحملنا نفرق بين التفسير والتأويل للتوضيح

قال الثعلبى فى الفرق بينهما : التفسير هو التنوير ، وكشف المغلق من المراد بلفظة . والتأويل صرف الآية إلى معنى تحتمله يوافق ما قبلها وما بعدها . [٢]

وقيل التفسير هو علم نزول الآية ونصها ، والأسباب التى نزلت فيها ، وبيان وضع ألفاظها حقيقة ومجازا .

والتأويل إخبار عن حقيقة المراد من الآية . [٣]

---

(١) أنظر تفسير الطبرى فى كل اجزائه ، ابن تيمية : تفسير سورة الأخلاص ص ١٠٤

(٢) ابن تيمية : تفسير سوره الأخلاص ص ١٠٤

(٣) السهر وردى : عوارف المعارف ص٤٨ بهامش إحياء علوم الدين للغزالى

وقال الراغب فى مفردات القرآن :

إن التفسير أعم من التأويل ، وأكثر ما يستعمل فى الألفاظ .

أما التاويل فأكثر مايستعمل فى المعانى والجمل ، وأكثر مايستعمل فى الكتب الإلهية أما التفسير فيستعمل فيها وفى غيرها [1] .

وقال الماتريدى : «التفسير القطع أن المراد من اللفظ هذا هوالشهادة على الله أنه عنى باللفظ هذا فإن قام دليل مقطوع به فصحيح ، وإلا فتفسير بالرأى ، هو المنهى عنه .

والتأويل : ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة على الله [2]

موقف السلفية من التأويل

تعتبر قضية التأويل من أخطر المشاكل التى كانت سببا فى نشوب الخلاف بين المتكلمين، وربما يرجع ذلك إلى محاولة كل صاحب مذهب فى علم الكلام إيجاد مبرر أو سند لرأيه من كتاب الله .

ولم يكن طريق ذلك إلا ضرورة تأويل نصوص القرآن لتتفق والقواعد التى ذهب إليها وقررها مذهبه ·

وكان على السلفية أن تعالج هذه المشكلة الخطيرة ، أو يكون لها موقف على الأقل من الآراء الأخرى ،التى عالجت المشكلة وهذا ما كان، فقد وضع ممثلها وهو الإمام ابن تيمية ، ومن تابعه نصب عينيه القرآن والسنة وجعلهما مقياسا لكل مايقبل أو يرفض من أراء فى هذا الموضوع.

---

(١) الأصفهانى : مفردات غريب القرآن كتاب الألف جـ ١ ص ٣٢ ، كتاب الفاء ص ٣٣

(٢) السيوطى : الاتقان فى القرآن جـ ٢ ص ٢٧ ص

فما اتفق مع القرآن والسنة أقره ونبه عليه ، ومالم يتفق شدد القول فى الانكار عليه ودحضة بالدليل مهما كانت مكانة قائله .

معانى التاويل :

يبدأ ابن تيمية موقفه من التأويل بتوضيح أن منشأ خطأ التأويل يرجع إلى تفسير التأويل فى آية آل عمران : « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب ، وأخر متشابهات ، فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنه وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون فى العلم يقولون آمنا به ، كل من عند ربنا ، وما يذكر إلا أولو الألباب »(١)

فيقول ابن تيميه « إن منشأ خطأ التأويل هو تفسير التأويل فى الآية بالمعنى الاصطلاحى الذى ظهر عند طائفة من المتأخرين من الفقهاء والمتكلمين » وهو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله اللفظ لدليل يقترن به مع قرينة مانعة من المعنى الحقيقى .(٢)

فإن تفسير التأويل بهذا المعنى يلزم منه القول بأن للآيات والأحاديث معانى تخالف مدلولها المفهوم منها ، فاقتضى الأمر صرف كثير من آيات القرآن عما دلت عليه بدعوى التأويل وبدعوى أن الرسخين فى العلم هم وحدهم الذين يعلمون تاويل القرآن ، وفتحوا بذلك باب التحريف فى آياته والإلحاد فى معانيه .

يقول ابن تيمية : « إن كل ما فى القرآن والحديث من لفظ يقال فيه إنه يحتاج إلى التأويل الاصطلاحى الخاص ، الذى هو صرف اللفظ عن

---

(١) آل عمران : آية ٧

(٢) ابن تيمية : مجموع الفتاوى جـ ٢ ص ٣٥ وانظر رسالة الإكليل والمتشابه ص ٢٢ ، ٢٣

ظاهره فلا بد أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم قد بين مراده بذلك اللفظ بخطاب آخر ولا يجوز عليه أن يتكلم الذى مفهومه ومدلوله باطل، ويسكت عن بيان المراد الحق .

ولا يجوز أن يريد من الخلق أن يفهموا من كلامه ، مالم يبينه لهم ، ويدلهم عليهم فإن هذا قدح فى الرسول الذى بلغ البلاغ المبين الذى هدى الله به العباد وأخرجهم من الظلمات إلى النور ، وفرق به بين الحق والباطل ، وبين الهدى والضلال ، وبين الرشاد والغى .

فمن زعم أنه تكلم بما لا يدل إلا على الباطل لا على الحق ، ولم يبين مراده ، وأنه أراد بذلك اللفظ المعنى الذى ليس بباطل ، وأحال الناس فى معرفة المراد على ما يعلم من غير جهته بآرائهم ، فقد قدح فى الرسول[1]

ويرى ابن القيم الجوزيه أن التأويل بهذا المعنى يؤدى إلى محاذير ثلاثة : هى

١ — القدح فى علم المتكلم بها .

٢ — أو فى بيانه

٣ — أو فى نصحه .

ولما كان كل واحد من هذه الأمور غير جائز فإن التأويل باطل

ويقول عن ذلك ما نصه :

« ومن أبين المحال وأوضح الضلال حمل ذلك كله — النص — على خلاف حقيقته وظاهره ، ودعوى المجاز ، والاستعارة فيه ، أن الحق فى أقوال النفاة المعطلين وأن تأويلاتهم هى المرادة من هذه النصوص ،

---

(١) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول جـ ١ ص ١٢٠ ، ١٢١

إذ يلزم محاذير ثلاثة لا بد منها : وهى القدح فى علم المتكلم بها ، أو فى بيانه ، أو فى نصحه .[١]

ويرى فى موضع آخر بأننا إذا أجزنا تأويل آيات الصفات ، وأحاديثها عن ظاهرها بالمعنى الاصطلاحى المتأخر لعادت كل نصوص الكتاب والسنة مؤولة إذ أن نصوص الصفات ظاهرة الدلالة حيث يقول :

« تأمل نصوص القرآن من أوله إلى آخره ، ونصوص السنة التى إندفعت الرسالة بأجمعها إن كانت مجازا كان الوحى كله مجازا .

وإن كانت من المتشابه كان الوحى كله من المتشابه ، وإن وجد أو ساغ تأويلها على خلاف ظاهرها ساغ تأويل جميع القرآن والسنة على خلاف ظاهرها فإن مجىء هذه النصوص فى الكتاب وظهور معانيها ، وتعدد أنواعها ، وإختلاف مراتبها ، أظهر من كل ظاهر وأوضح من كل واضح[٢] .

ويرى السلفية أن التأويل بهذا المعنى كان غير معروف عند السلف ، وإنما الذى كان معروفا من معانى التأويل عند السلف معنيان :

أولهما : بمعنى الحقيقة الخارجية ، والأثر الواقعى المحسوس لمدلول الكلمة إذ الكلام نوعان : إنشاء وخبر

الأول : الإنشاء : فالتأويل فيه أمراً كان أونهيا هو فعل المأمور

---

(١) ابن قيم الجوزية : مختصر الصواعق المرسلة للموصلى ج ١ ص ٥٦

(٢) ابن الموصلى : مختصر الصواعق المرسلة فى الرد على الجهمية والمعطلة ج ٢ ص ١٩٦ وما بعدها

به وترك المنهى عنه من ذلك قول عائشة رضى الله عنها : «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فى ركوعه وسجوده : سبحانك اللهم وبحمدك اللهم اغفرلى : يتأول القرآن» .

تعنى قوله تعالى : «فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا»[(١)]

ومن هنا قال السلف : إن السنة هى تأويل الأمر والنهى»

الثانى : الإخبار : وهو نفس الحقيقة المخبر عنها ، الموجودة فى الخارج وهذا يشتمل على إخبار الله عن أمور الغيب ، كالبعث ، والقيامة ومن هذا النوع الكلام فى الصفات وليس تأويله فهم معناه .

وهذا النوع : لا يعلم حقيقته كيفا ، وقدرا ، وصفة ، إلا الله عزوجل لأن الله تعالى يقول : «فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين»[(٢)]

ويقول : (أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر) ولهذا قال ابن عباس : «ليس فى الدنيا مما فى الجنة إلا الأسماء فإن الله أخبر أن فى الجنة خمرا ولبناً وعسلا ونحن نعلم أن حقيقة هذه الأشياء ليست مماثلة لحقيقة ما نراه منها فى الدنيا ، بل بينهما تباين عظيم مع وجود نوع من التشابه فى الأسماء من قبيل التشكيك أو المواطأة .

---

(١) أخرجه مسلم : أنظر صحيح مسلم كتاب الصلاة باب ما يقال فى الركوع والسجود ج ٢ ص ٥٠ وجاء الحديث فى الترمذى كتاب الصلاة ص ٦٥ وفى البخارى ج ٢ ص ١٥٩

(٢) السجدة : من آية ١٧

ولكن هناك خاصية لتلك الحقائق فى ذاتها لاسبيل لنا إلى إدراكها فى الدنيا لعدم وجود نظيرها عندنا ومعرفة هذه الحقائق على ما هى عليه هى تأويل ما أخبر الله به فى القرآن .

وهذا هو التأويل الذى اختص الله بعلمه والذى جعله السلفية محرما على العلماء ، إلا أن عدم علمنا بحقائق هذه الأشياء فى ذاتها لا ينفى علمنا بمعنى الخطاب الذى خوطبنا به فى ذلك ، لأن هناك فرقا كبيرا بين علم المعنى وعلم التأويل[١] .

وثانيهما : التأويل بمعنى التفسير والبيان : وهو اصطلاح القدامى من المفسرين والسلف من أهل الفقه والحديث وقد سبق أن وضحت هذا.

فالمراد بالتأويل فى الآية عند من وقف على لفظ الجلالة من السلف إنما هو التأويل بمعنى بيان الحقيقة التى يؤول إليها اللفظ وهو المعنى الذى عناه الله تعالى من لفظ التأويل فى قوله « هل ينظرون إلا تأويله، يوم يأتى تأويله، يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق[٢] ».

وقوله: «ذلك خير وأحسن تأويلا[٣]» إلى غير ذلك من الآيات[٤] التى ذكرتها عند كلامى على استعمال لفظ التأويل فى القرآن والتى تفيد

---

(١) ابن تيمية : سورة الاخلاص ص ١٠٤ وما بعدها رسالة الأكليل ص ١٠ ، ١٢ ، ٢٣ ، ٢٤ وانظر د الجليند : ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ١٥٢ ، ١٥٣ مجمع البحوث

(٢) الاعراف : آية ٥١ - ٥٢ (٣) النساء : من آية ٥٨

(٤) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ٢٠٦

العاقبة والمرجع والمآل . فتأويل ما أخبر الله به نفسه هو نفس الحقيقة التى أخبر بها أو وقوع ما أخبر به القرآن .

وهذا هو المتشابه الذى استأثر الله بعلمه والذى لا يعلم تأويله إلا الله.

أما من قرأ بالوقف على الراسخين فى العلم فهذا يجوز على أن التأويل المذكور هو تفسير القــــرآن وبيان معناه (١) غير أن سياق الآية يتطلب الأول .

ويقدم ابن تيمية الأدلة المتعددة على أن التأويل المذكور فى القرآن هو الحقيقة والمآل والمرجع والمصير .

فقد روى أبو الأشهب عن الحسن والربيع عن أبى العالية أن هذه الآية قرئت على ابن مسعود : «يآيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم » قال ابن مسعود ليس هذا بزمانها ، قولوها ما قبلت منكم فإذا ردت عليكم فعليكم أنفسكم ، ثم قال : « إن القرآن نزل حيث نزل، فمنه آى قد مضى تأويلهن قبل أن ينزلن ، ومنه آى وقع تأويلهن على عهد النبى صلى الله عليه وسلم ، ومنه آى وقع تأويلهن بعد النبى بيسير، ومنه آى يقع تأويلهن يوم القيامة ماذكر من الحساب، والجنة والنار ، فما دامت قلوبكم وأهواؤكم واحدة، ولم تلبسوا شيعا ولم يذق بعضكم بأس بعض فأمروا ، وانهوا .

فإذا اختلفت القلوب والأهواء ، وألبستهم شيعا وذاق بعضكم بأس بعض ، فامرؤ ونفسه ، فعند ذلك جاء تاويلها » .

---

(١) ابن تيمية : العقيدة الحموية ٢٠٠

يتضح من هـــذا أن ابن مسعود استعمل التأويل بما تؤول إليه حقيقة الأمر فى ثانى حال ، والسلف كانوا يعلمون تأويل المتشابه بهذا المعنى ، وهو المروى عن ابن عباس رضى الله عنه ومجاهد، والربيع ابن أنس ، ومحمد ابن جعفر ابن الزبير[١] فإن ابن عباس يقول : « أنا ممن يعلمون تأويل القرآن » وكان يقـــول : « وأنا من الراسخين فى العلم[٢] » .

ويرى ابن تيمية : أن التأويل بهذا المعنى ، هو الذى سار عليه السلف ، وهو التفسير المحمود المطلوب ، لأنه لابد من معرفة معانى آيات القرآن ، وفهم ما قال الرسول صلى الله عليه وسلم ، واستشهد على ذلك بقول مجاهد : « عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته ، أقف عند كل آية وأساله عنها » ، وقال ابن مسعود : « مافى كتاب الله آية إلا وأنا أعلم فيما نزلت » .

وقال الحسن البصرى : « ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم ما أراد الله بها[٣] » .

وقال الشعبى : « ما ابتدع قوم بدعة إلا فى كتاب الله بيانها[٤] »

(١) ابن تيميه : تفسير سورة الاخلاص ص ١٣٠ .
(٢) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ج١ ص ٢٠٨
(٣) ابن تيمية : الرسالة التدمرية ص٧١ ومابعدها والاكليل والمتشابه ص ٢٢ الجزء الثانى من مجموعة الرسائل الكبرى
(١) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ج١ ص ٢٠٨

ونخلص من ذلك كله إلى أن السلف الصالح من الصحابة والتابعين إذا كانوا قد فسروا جميع القرآن، فإنه يجوز لنا تأويله الذى هو تفسيره.

ولا يجوز لنا التوقف ، وترك بيان معنى آية من آيات القرآن الحكيم ، لأن الله أمرنا بتدبر القرآن ، وتفهمه ، ولم يترك الرسول صلى الله عليه وسلم القرآن من غير بيانه للصحابة .

لأن وظيفة الرسول هى البلاغ المبين ، ووظيفة القرآن العظيم أنه أنزل : « تبيانا لكل شىء ، وهدى ورحمة » فلا يجوز أن يقول الرسول لأمته : إن ربكم قد خاطبكم بكلام لا يعلم معناه إلا هو ، ولا يصح أن يقول لهم : إن القرآن أنزل ليتدبر فى الوقت الذى لا يعلم معناه إلا الله .

ولا يجوز عقلاً أن يتكلم الله بكلام لا معنى له عند المخاطب .

وإذا كان ذلك كذلك : فمن المطلوب تدبر القرآن ، وتفسيره ، وتفهمه الذى هو تأويله على هذا المعنى للتأويل .

لا تعارض بين العقل الصريح والنقل الصحيح .

بناء على ماقدمنا من معانى التأويل عند السلفية يظهر لنا بوضوح أن السلفية ترفض ، وترد موقف المؤولين الذين ادعوا أن هناك تعارضاً بين ماتقضى به دلالة النص فى الآيات ، والأحاديث الواردة فى الصفات ، وبين ماتقضى به دلالة العقل من التنزيه ، وعدم المشابهة بين الله وبين خلقه ، الأمر الذى دعاهم إلى ضرورة صرف النصوص عن ظاهرها ، إلى معنى آخر يحتمله اللفظ ، ويتفق مع الدلالة العقلية وفى

مقابل هذا الرد ، والرفض ترى السلفية أنه يجب ترك جميع النصوص القرآنية ، والأحاديث النبوية ، على مادلت عليه بدون تأويل ، أى صرف النصوص عن ظاهرها ، بحجة أنه يقتضى التجسيم ، والتشبيه ، إلى غير ذلك مما تعلقوا به .

لأنه لا يوجد تعارض بين العقل الصريح والنقل الصحيح ، فليس هناك نص صحيح ، يخالف العقل الصريح ، وإنما العقل الصريح يوافق ماأثبته النص الصحيح .

وكل ماخالف العقل الصريح إنما هو حديث موضوع ، يقول ابن تيمية فى تفسير سورة الإخلاص موضحاً ماذهبنا إليه .

« والعقل الصريح دائما موافق للرسول لايخالفه قط فإن الميزان مع الكتاب والله أنزل الكتاب بالحق والميزان » لكن قد تقصر عقول الناس عن معرفة تفصيل ما جاء به فيأتيهم الرسول بما عجزوا عن معرفته وحاروا فيه لا بما يعلمون بعقولهم بطلانه .

فالرسل صلوات الله وسلامه عليهم تخبر بمحيرات العقول ، ولا تخبر بمحالات العقول [1].

مناقشة من يدعون التعارض بين العقل والنقل

وقد ناقش السلفية الذين يدعون أن هناك تعارضا بين العقل والنقل رافضين لدعواهم مثبتين عدم التعارض بالأدلة الدامغة يقول ابن تيمية : « إن النصوص الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم

(١) ابن تيمية : تفسير سورة الاخلاص ص ١٥٥ .

يعارضها قط عقل صريح مقبول فضلا عن أن يكون مقدماعليها ، وإنما الذى يعارضها شبه وخيالات ، سوفسطائية لا براهين عقلية»[1] ويقول « والذين ادعوا فى بعض المسائل ، أن لهم معقولا صريحا يناقض الكتاب قابلهم آخرون من ذوى المعقولات فقالوا : إن قول هؤلاء معلوم بطلانه بصريح المعقول ، فصار ما يدعى معارضته للكتاب من المعقول ، وليس فيه ما يجزم بأنه معقول صريح إمابشهادة أصحابه عليه، وشهادة الأمة .

وإما بظهور تناقضهم ظهوراً لا ارتياب فيه .

وإما بمعارضة آخرين من أهل هذه المعقولات لهم بل من تدبر ما يعارضون به الشرع من العقليات وجد ذلك مما يعلم بالعقل الصريح بطلانه . . . فإذا كان فحول النظار ، وأساطين الفلسفة . الذين بلغوا فى الذكاء والنظر إلى الغاية وهم فى ليلهم ونهارهم يكدحون فى معرفة هذه العقليات ، ثم لم يصلوا فيها إلى معقول صريح يناقض الكتاب .

بل إما إلى حيرة وارتياب ، واما إلى اختلاف بين الأحزاب فكيف غير هؤلاء ممن لم يبلغ مبلغهم فى الذهن والذكاء ومعرفة ما سلكوه من العقليات .

فهذا وأمثاله مما يبين أن من أعرض عن الكتاب ، وعارضه بما يناقضه ، لم يعارضه إلا بما هو جهل بسيط ، أو جهل مركب .

---

(١) ابن تيمية : العقل والنقل جـ ص ٩١

فالأول : « كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا ، ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب »[١] .

والثانى : « كظلمات فى بحر لجى[٢] يغشاه موج من فوقه موج ، من فوقه سحاب ، ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ، ومن لم يجعل الله له نوراً ، فما له من نور » [٣]

وإذا لم يكن هناك تعارض بين العقل والنقل ، فليس هناك داع إلى صرف النصوص عن ظاهرها وحملها على مجازها ، بل الواجب حملها على حقيقتها وظاهرها .

نقد السلفية للمؤولين :

لقد عارض السلفية القائلين بالتأويل فى النص لأنه لا يعبر عن حقيقته لا من ناحية المعنى المراد ولا من ناحية اللغة بل القول بالتأويل يصد عن حقائق الوحى المبين ، يقول ابن قيم الجوزية عند كلامه على المجاز : « هذا الطاغوت لهج به المتأخرون ، والتجأ إليه المعطلون ، وجعلوه جنة يستترون بها عن سهام الراشقين ويصدون به حقائق الوحى المبين »[٤] وابن تيمية يرى عدم إخضاع لغة القرآن لتقسيم اللفظ إلى

---

(١) النور : آية ٣٩ (٢) النور آية ٤٠

(٣) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ج ١ ص ١٦٨ ، ١٦٩ تحقيق د. رشاد سالم .

(٤) ابن الموصلى : مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٢٩٢

حقيقة ومجاز لأنه نوع من التلبيس والتمويه على السامع[١] .

وقال : « ان أول من عرف عنه أنه تكلم بلفظ المجاز هو أبو عبيدة معمر ابن المثنى فى كتابه مجاز القرآن ، ولم يقصد أبو عبيدة فى كتابه هذا المجاز : ما هو قسيم الحقيقة ، وانما عنى بمجاز القرآن ما يجوز أن يعبر به عن الآية فى اللغة ، فهو يستعمل لفظ المجاز بمعنى المعبر لا بمعنى قسيم الحقيقة[٢] .

تكلم أحمد بن حنبل فى كتابه : « الرد على الجهمية » على قوله تعالى : « إنا ونحن » الواردة فى القرآن فقال : إن هذا من مجاز اللغة كما يقول الرجل : « انا سنعطيك كذا ، أو انا سنفعل كذا ، وهو يتحدث عن نفسه واحتج بهذا بعض أتباع أحمد فقالوا : إنه قال بالتأويل فى القرآن ومن هؤلاء « أبو يعلى » و « ابن عقيل » .

ولكن بقية أصحاب أحمد من المتقدمين قد منعوا ذلك وقالوا : « انه قد عنى بقوله : « من مجاز اللغة » أى مما يجوز فى اللغة أن يقول الرجل كذا ، ولم يقصد بقوله هذا المجاز الذى هو قسيم الحقيقة »[٣] .

ولقد قال ابن قيم الجوزية إن طائفة أنكرت أن يكون فى اللغة مجاز بالكلية ، كأبى إسحاق الأسفراييني وغيره ، ولقد استحسن ابن

---

(١) ابن تيمية : رسالة الحقيقة والمجاز ص ٩

(٢) ابن تيمية : الإيمان ص ٧٥ الطبعة الاولى تعليق د . هراس

(٣) د . الجليند : ابن تيميه ص ٢٦١

قيم الجوزية رأى هذه الطائفة وقال : أنه أسدُّ وأصح عقلا ولغة من أصحاب المجاز »[١] .

وقد ذكر أن تقسيم الألفاظ الى حقيقة ومجاز ، ليس تقسيما شرعياً ولا عقلياً ولا لغوياً ، وانما هو اصطلاح محض حدث بعد القرون الثلاثة الأولى .

وقال: إن منشأ هذا التفريق انما كان من جهة الجهمية والمعتزلة ومن سلك طريقتهم من المتكلمين ، وان أول من عرف عنه تقسيم الكلام الى حقيقة ومجاز ، هو أبو هاشم الجبائى ، حيث قال : إن اللغات اصطلاحية وأن . أهل اللغة اصطلحوا على ذلك .

وقد ناقش ابن قيم الجوزية القائلين بالمجاز أيضاً وقال إن تقسيمهم الكلام إلى حقيقة ومجاز تقسيم فاسد لا ينضبط بضابط صحيح ، إذ أن عامة ما يسميه البعض مجازاً يسميه البعض الآخر حقيقة .

هذا يدعى ، أن اللفظ استعمل فيما لم يوضع له ، وهذا يدعى أن هذا موضوعه[٢] .

---

(١) ابن الموصلى : مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٥٠

(١) د . عبد العزيز سيف النصر : مسائل العقيدة ص ١٩٧ ، ١٩٨ رسالة دكتوراة كلية أصول الدين جامعة الازهر .

منهج السلفية فى التأويل

يرى السلفية أن طريقة تفسير القرآن الذى هو تأويله تتلخص فى :

١ — أن يفسر القرآن بالقرآن ، فما أجمل فى مكان ، فإنه قد بين فى مكان آخر .

٢ — إذا تعذر ذلك فالسنة هى الشارحة للقرآن فالرسول يقول : « ألا إنى أوتيت القرآن ومثله معه » .

٣ — إذا لم يتيسر ذلك ، فيفسر القرآن بأقوال الصحابة الذين عاصروا نزول القرآن ، وفهموه من الرسول ، كالخلفاء الراشدين وابن عباس، وابن مسعود وغيرهم من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين .

٤ — إذا لم يتيسر ذلك ، فأقوال التابعين كسعيد بن جبير وعكرمة والضحاك ، وقتادة وغيرهم .

فإذا اتفقوا على قول واحد فلا ريب فى حجيته ، وإن اختلفوا فلا يكون قول بعضهم حجة على بعض .

وعلى المفسر أن يرجع فى ذلك الى لغة القرآن ثم إلى عموم اللغة وعادتهم فى الخطاب .

أما أن يفسر القرآن بمجرد الرأى فهذا حرام باتفاق[1] .

تقسيم اللفظ الوارد فى الشرع :

واذا أعوزته هذه الطرق السابقة ولجأ الى تفسير القرآن فى ضوء اللغة العربية فقد قسمت السلفية اللفظ الوارد فى الشرع الى نص وظاهر ومجمل ، وحددت موقفها ازاء كل قسم فى قضية التأويل .

(١) الجليندى : ابن تيمية ص ١٧٥

أولا : النص : هو ما كان دالاً على معناه غير محتمل لسواه وذلك كدلالة الثلاثة على العشرة على مدلولها ، وجميع النصوص القرآنية ، هى من هذا النوع من مثل آيات الصفات والتوحيد

وموقف السلفية من هذا القسم ، يتمثل فى استحالة دخول التأويل ، فيه إذ تأويله كذب ظاهر على المتكلم .

هذا فضلا عن أننا لو سلطنا عليه التأويل لعاد الشرع كله مؤولا إذ هو أظهر أقسام القرآن ثبوتا ، وأكثرها ورودا ودلالة [١]

ثانياً : الظاهر : وهو ما كان دالا على معناه ، إلا أنه محتمل فى دلالته على معناه لغيره .

والظاهر : إذا اطرد استعماله على وجه واحد استحال تأويله بما يخالف ظاهره ، إذ أن مهمة التأويل هى رد اللفظ الذى خرج عن نظائره إلى هذه النظائر ، لأن التأويل إنما يكون لموضع جاء خارجا عن نظائره متفردا عنها فيؤول حتى يعود لنظائره [٢] .

وبناء على هذا ردت تأويل استوى فى قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » [٣] « ثم استوى على العرش » [٤] « ثم استوى على

---

(١) الموصلى : مختصر الصواعق المرسلة جا ص ٦٦ ، ٦٧

(٢) د . خفاجى : مناهج التفكير ص ٥٧٦

(٣) طه : آية ٢٠

(٤) الأعراف : آية ٥٤

العرش » [١] « ثم استوى على العرش » « ثم استوى على العرش» [٣] « ثم استوى على العرش » [٤] « ثم استوى على العرش » [٥] باستولى ، وعارضوه لبطلانه . لأن مورد اللفظ كله استوى وليس استولى ، وكان من الممكن قبول تأويل استوى باستولى ، لو كان أكثر مجيء اللفظ في الآيات باستوى أما وأن مورد الصفة في جميع النصوص الشرعية باستوى ، فلا يصح التأويل بناء على مراعاة الظاهر ، مادام قد أطرد استعمال اللفظ على وجه واحد .

ويراعى هذا الموضع في نصوص الأحاديث الثابتة فقد ورد لفظ النزول في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم « ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير ، يقول : من يدعوني فاستجيب له ؟ من يسألني فأعطيه ؟ من يستغفرني فاغفر له » [٦]

في نحو ثلاثين حديثاً جميعها ، تصرح بإضافة النزول إلى المولى تبارك وتعالى وليس فيها موضع واحد ، أضيف فيه النزول إلى ملك ربنا حتى يتأتى الحمل عليه إذ لو سلم أن يكون ذلك مبرراً للتأويل [٢]

---

(١) يونس : آية ٣
(٢) الرعد : آية ٢
(٣) السجدة : آية ٤
(٤) الفرقان آية ٥٩
(٥) الحديد : آية ٤
(٦) صحيح البخاري : ح٢ ص ١٥،٣٥ كتاب التهجد باب الدعاء والصلاة
(٧) ابن قيم الجوزية · مختصر الصواعق المرسلة ح: ص ٦٨

الثالث : المجمل : هو الذى أحيل بيانه على خطاب آخر ، وهذا النوع يصح تأويله بخطاب آخر يوضحه ويبينه ، وبيانه قد يكون منفصلا عنه ، وقد يكون معه .

ومن أمثلة هذا النوع ، آيات الأحكام ، إذ قد ورد فيها آيات مجملة وضحتها السنة ، وبينتها ، ومن ذلك قوله تعالى : « ففدية من صيام ، أو صدقة ، أو نسك »(١) .

فالآية مجملة فى قدر الصيام والإطعام ، فبينت السنة ، بأنه صيام ثلاثة أيام ، أو إطعام ستة مساكين أو ذبح شاة ، وكذلك الأمر فى غيرها من آيات السرقة والصلاة ، والزكاة ، والحج ، مما بينت السنة ، وهذه الأمثلة كما ترى بيانها مفسرا عنها

أما ما كان بيانها معها ، فهذا يمثل له ببعض آيات الصفات ، حيث لا مجمل فيها يحتاج إلى بيان من خارج عنها ، لأن الله بينها بيانا شافيا ، بحيث لا تلتبس على الراسخين فى العلم ، لأن الصفات من لوازم التوحيد ، ولم تأت السنة فيها إلا بزيادة فى البيان والتفصيل . (٢)

فالعرضة للتأويل هو المحتمل لمعانى متعددة ، وليس معه ، ما يبين مراد المتكلم وذلك النوع ، لا يوجد فى كلام الله ورسوله منه شىء فى الجمل المركبة وإن وقع ذلك فى الحروف المفتتح بها أوائل السور ، بل إن المتأمل لطريقة القرآن والسنة ، يجدها تهدف إلى دفع مايوهمه الكلام

---

(١) البقرة : آية ١٩٦

(٢) ابن الجوزية. مختصر الصواعق المرسلة فى الرد على الجهمية والمعطلة ص ٦٩

من خلاف ظاهر [١] وإذا كانت هذه نظرة السلفية إلى شروط التأويل لكى يكون تأويل الآية مقبولا وصحيحا ، فقد وضعوا قواعد للتأويل أبطلوا بها تأويلات المؤولين ، صححوا بها شروطهم فى التأويل :

قواعد التأويل وأنواع التأويل الباطلة

١ ـ فقد أشترط السلفية أن يكون المعنى الذى تأوله المتأول مما يسوغ استعمال اللفظ فيه فى لغة العرب التى نزل بها القرآن ، وكل تأويل ، لم يؤلف استعمال اللفظ فى ذلك المعنى المراد فى لغة المخاطب ، فهو باطل ، لأنه تلبيس ومن هنا حكمت السلفية على تأويل استوى بأقبل على خلقه فى قوله تعالى « خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش » [٢] بالبطلان لأنه لم يقل أحد من أهل اللغة أن من معانى استوى الإقبال على الخلق ، ولا يحكى ذلك عن واحد منهم .

أيضا : فإنه وإن كان الاستواء باطلاق يحتمل العديد من المعانى إلا أنه من خلال التركيب اللغوى يكون نصاً فيما يدل عليه من معنى فإن العرب حين تقول : أستوى كذلك ، فالمراد بذلك أن الشيء قد كمل ، وبلغ غايته ، ومنه قوله تعالى : « ولما بلغ أشده واستوى » [٣]

وحين تقول : استوى كذا ، فمعناه أن الشيء قد ساوى الآخر ، ومنه قولهم : استوى الماء والخشبة ، واستوى الليل والنهار .

(١) المرجع السابق : نفس الصفحة

(٢) الاعراف : ٥٤

(١) القصص : ١٤

وحين تقول : استوى إلى كذا ، فالمراد بذلك أنه قد قصد الى ذلك الشيء علوا أرتفاعا ، وذلك نحو استوى الى السطح ، والجبل وحين تقول : استوى على كذا فمعناه ، أنه قد ارتفع عليه ، وعلا عليه ، ولا تعرف المرب غير هذا

فالاستواء فى الآية الكريمة نص لا يحتمل غير معناه .

كما أنه نص فى كل تركيب من هذه التراكيب .

وأيضا : فإن الاستواء إلى الشيء أو عليه يقتضى وجود ما نسب اليه الاستواء بإلى أو بعلى فلا يصح الاستواء الى أمر معدوم ،أو الاستواء عليه .

فالتأويل على هذا النحو ليس باخبار صادق عن استعمال أهل اللغة للفظ استوى .

ومن التاويل الباطل كذلك ، لأن اللفظ لايدل عليه فى لغة العرب تاويل الأفول ، بالحركة فى قوله تعالى : « فلما أفل » لأن ذلك لم يرد فى اللغة التى نزل بها القران فى موضع واحد البتة .

ومن ذلك أيضا تأويل الأحد: بانه الذى لا يتميز فيه شىء عن شيء البتة ، ونفى فوقيته على العرش ، لأن ذلك يتنافى مع الأحـــدية لهذا المعنى .

فإن تاويل الأحد بهذا المعنى لايعرفه أحد من العرب ، ولم ينقل ذلك أحد من أهل اللغة وإنما هو مصطلح للجهمية والفلاسفة والمعتزلة ،

ومن وافقهم[١] .

ومن ذلك أيضا كل تأويل لم يحتمله اللفظ بحسب التركيب الخاص من التثنية والجمع ، وإن جاز أن يحتمله اللفظ فى تركيب آخر فهو باطل ومن أمثلة هذا التاويل الباطل تأويل اليدين فى قوله تعالى : «مامنعك أن تسجد لما خلقت بيدى » بالنعمة .

فإنه مما لاريب فيه أن العرب ، تقول لفلان عندى يد ، وقال عروة ابن مسعود للصديق رضى الله عنه : « لولا يد لك عندى لم أجزك بها لأجبتك ، فاليد بمعنى النعمة قد وردت عن العرب ، واللفظ يحتملها ، ولكن اللفظ فى الآية الكريمة لايحتمل ذلك المعنى ، لأن الله تعالى ، قد أضاف اليد إلى نفسه وعدى الفعل بالباء وأصبح التركيب على غرار قول القائل كتبت بالقلم .

ثم جعل تعالى هذه خاصة خص بها صفيه آدم عليه السلام دون سائر البشر كل ذلك ، قد أحال تأويل اليد فى النص بالنعمة ؛ ولا يلزم من صلاحية اللفظ بمعنى فى تركيب صلاحيته فى كل تركيب[٢] .

إذا عاد التاويل على شىء من صفات كماله بالإبطال والتعطيل ، فهو باطل ومردود من السلفية فظواهر النصوص من فوقية واستواء ، ونزول وغيرها من صفات الكمال كل تأويلاتها باطلة حيث لم يدل دليل

---

(١) ابن قيم الجوزية : الصواعق المرسلة ج ١ ص ١٥ وما بعدها

(٢) المرجع السابق ج١ ص ١٦ وانظر مناهج التفكير بين النصيين والعقليين ص ٧٦

عليها من سياق للمعنى ، أو قرينة تسوغها[١] .

هذه هى بعض أنواع التأويل الباطلة التى أخذت جانبا ضخما من فكر السلفية ، والتى أنفقوا حياتهم لمحاربتها من بعيد أو من قريب لأنها فى نظرهم تعتبر لكل ما اخترع وشاع فى الإسلام من البدع التى لا أصل لها فى القرآن العظيم ، والسنة المطهرة والتى حاول مبتدعوها إخراجها إلى الناس ، فى ثوب قشيب يبهر الناس ويخدعهم ، ويعجبهم فيلبسوه ، ويخلعوا ، أو يتركوا الثوب الأصلى للذى نفرهم منه المبتدعون .

وهذا ماحدث بالضبط ، فقد وضع المتكلمون المعانى الصحيحة ، فى ألفاظ مستهجنة ونفروا الناس من القول بها ، وقالوا لهم : « إن ربكم منزه عن الأغراض ، والأبعاض والتركيب والتجسيم[٢] .

ولم يشك مسلم فى أن الله منزه عن كل ذلك ولكن لما سموا المعانى التى أثبتها الله لنفسه فى كتابه بهذه الأسماء المستهجنة ، وصرحوا بنفيها عنه سبحانه بقى المسلم حائرا بين نفى هذه الحقائق ، وقد ارتضاها الله لنفسه وبين إثباتها ، وقد قام لديه شاهد نفيها بما تلقاه عن هؤلاء من هذه التسميات ، التى لم يرد بها شرع ولا دين ، فلا يهون عليه عقله ، ولا دينه .

---

(١) ابن الجوزيه : الصواعق المرسلة ج ١ ص ٤٤ ، ٤٥

(٢) ابن أبى العز: شرح القصيدة الطحاويه ص ١٢٥ طبعة أحمد شاكر والصواعق المرسلة .

وبذلك بقى المسلم حائرا بين النفى والإثبات[١] .

مدى وفاء السلفية لمنهج التأويل :

والسؤال الذى يفرض نفسه الآن هو هل المدرسة السلفية التزمت بهذا المنهج فى التأويل أمام كل النصوص ؟

أم أنها أوفت فى البعض ووقعت فى التأويل فى البعض الآخر ؟ بمعنى أنها ارتكبت التأويل الذى ردته وحاربته بشدة وإخلاص ، إذ أنها تأولت بعض الآيات والأحاديث ولم يحملها على ظاهرها ، فمثلا عندما تعرضت لنصوص المعية ، والقرب رفضت حملها على ظاهرها الذى يقتضى الممازجة ، والمخالطة . واضطرت أن تخالف منهجها الذى رسمته لنفسها وقالت : معيته تعالى مع عبده ، إنما هى العلم أو النصر ، وكذلك قربه بملائكته .

الواقع أن السلفية التزمت بالمنهج الذى اختطته حيال التأويل ، ولم تحد عنه قيد أنملة وهناك الكثير من النصوص يشهد بذلك .

فممثل السلفية ابن تيمية يقرر : أنه لا تعارض بين نصوص العلو ، والاستواء وبين نصوص المعية ، والإتيان ، والمجيء فيقول : وليس مافى الكتاب والسنة من أنه فوق عرشه يناقض مافيه ، من أنه قريب مجيب : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » وأن مظنة التعارض هنا خطأ محض ، لأنه نشأ من قياس الغائب على الشاهد .

---

(١) المرجع السابق وانظر الجليند : ابن تيمية ص ١٧٨

وهو سبحانه فوق عرشه حقيقة ومعنا ، ولقد جمع الله بينهما فى قوله تعالى : (هو الذى خلق السماوات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش ، يعلم ما يلج فى الأرض وما يخرج منها ، وما ينزل من السماء ، وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم) . فأخبر سبحانه أنه فوق العرش ويعلم كل شىء ، وهو معنا أينما كنا كما قال صلى الله عليه وسلم فى حديث الأذعال[1] :

(والله فوق العرش ، وهو يعلم ما أنتم عليه) ، ولا يجب أن يحمل شىء من ذلك على التأويل المجازى ، لأنه ليس هناك تعارض ولا تناقض ، كما لا يوجد فى ظاهره محال على الله وذلك أن كلمة (مع) إذا أطلقت عن كل قيد فليس فى ظاهرها إلا المقارنة المطلقة ، من غير وجوب مماسة أو محاذاة عن يمين أو شمال فاذا قيدت بمعنى من المعانى دلت على المقارنة فى ذلك المعنى[2] .

وتختلف هذه المعية بحسب مواردها ، وما يقتضيه السياق ، فكلمة (مع) إذا أطلقت ، فليس ظاهرها فى اللغة إلا المقارنة المطلقة ، من غير وجوب مماسة أو محاذاة عن يمين أو شمال ، فإذا قيدت بمعنى من المعانى دلت على المقارنة فى ذلك المعنى ... ثم هذه المعية تختلف بحسب الموارد ، فلما قال : (يعلم ما يلج فى الأرض وما يخرج منها ، وما ينزل من السماء ، وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم ، والله بما تعملون

(١) جاء الحديث فى رد الإمام الدارمى عثمان بن سعيد على بشر المريسى ص ٧٣ .

(٢) ابن تيمية : الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان وما بعدها .

بصير »[١] دل ظاهر الخطاب على أن حكم هذه المعية ومقتضاها : أنه مطلع عليكم شهيد عليكم ، مهيمن عالم بكم ، وهذا معنى قول السلف « أنه معهم بعلمه ، وهذا ظاهر الخطاب وحقيقته » .

ولما قال النبي صلى الله عليه وسلم لصاحبه فى الغار « لا تحزن إن الله معنا » كان هذا أيضاً على ظاهره ودلت الحال على أن حكم المعية هنا مع الاطلاع : النصر والتأييد[١] .

وإذا كانت مع ، لا تفيد الاختلاط أو الممازجة ، فلأنه ليس ظاهر اللفظ ولا حقيقته أنه سبحانه ، مختلط بالمخلوقات ممتزج بها .

ولا تدل لفظة(مع)على هذا بوجه من الوجوه فضلا أن يكون هو حقيقة اللفظ وموضوعه .

فإن (مع) فى كلامهم لصحبته اللائقة، وهى تختلف باختلاف متعلقاتها ومصحوبها فكون الانسان معه (لون) وكون علمه وقدرته وقوته معه(لون)، فالمعية ثابتة فى هذا كله مع تنوعها ، واختلافها ، فيصح أن يقال : زوجته معه ، وبينهما شقة بعيدة فتأمل نصوص المعية فى القرآن : كقوله : « محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار[٣]، «وكونوا

---

(١) الحديد : آية ٤ .

(٢) ابن تيمية : العقيدة الحموية الكبرى ص ٤٦٥ بمجموعة الرسائل الكبرى ج ١

(٣) سورة الفتح : آية ٢٩

مع الصادقين »[١] « وما آمن معه إلا قليل »[٢]

وأضعاف ذلك هل يقتضى موضع واحد منها مخالطة فى الذوات التصاقا وامتزاجا ؟

فكيف تكون حقيقة المعية فى حق الرب ، تعالى عن ذلك حتى يدعى أنها مجاز لا حقيقة ، فليس فى ذلك ما يدل على أن ذاته تعالى فيهم ولا ملاصقة لهم ، ولا مخالطة ، ولا مجاورة بوجه من الوجوه .

وغاية ما تدل عليه (مع) المصاحبة والموافقة ، والمقارنة فى أمر من الأمور ، وذلك الاقتران فى كل موضع بحسبه يلزمه لوازم بحسب متعلقه ، فاذا قيل مع خلقه بطريق العموم كان من لوازم علمه بهم ، وتدبيره لهم ، وقدرته عليهم[٣]

---

(١) التوبة : آية ١١٩

(٢) هود : ٤

(٣) ابن الموصلى : مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٦٥ وما بعدها .

موقف المعتزلة من التأويل

المعتزلة والمعرفة :

اتفق المعتزلة على أن المعارف جميعها ، واجبة بنظر العقل ، فالعقل قبل الشرع والشرع لا يثبت إلا بالعقل ، فالعقل أصل ، والشرع فرع .

فالنظر العقلي المؤدى إلى معرفة الله ، وكذلك شكر الله ومعرفة الحسن والقبيح يجب معرفتهما بالعقل ، واتباع الحسن واجتناب القبيح كل ذلك واجب على العاقل حتى قبل ورود الشرع ، وإن قصر في شيء من هذا استوجب العقوبة .

يقول الشهرستانى ، فى الملل والنحل عن الجبائى وابنه : « واتفقا على أن المعرفة وشكر المنعم ، ومعرفة الحسن والقبيح ، واجبات عقلية وأثبتا شريعة عقلية وردًا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام ، ومؤقتات الطاعات التى لا يتطرق إليها عقل ، ولا يهتدى إليها فكر وبمقتضى العقل والحكمة يجب على الحكيم ثواب المطيع ، وعقاب العاصى [1] .

ويعقب الدكتور أبو ريده على هذا النص فيقول : وكل هذا يدل على النزعة العقلية الغالبة على المعتزلة ، والتى جملتهم يقررون هذه الديانة العقلية [2]

---

(١) الشهر ستانى : الملل والنحل جـ١ ص ٤١ ، ٤٢ ، ٨١ تحقيق الدكتور عبدالعزيز الوكيل

(٢) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام هامش ص١٠٥ ترجمة الدكتور عبد الهادى أبو ريده

العقل والدين :

من هذا المنطلق التزمت المعتزلة بالعقل ، وبمبادئه ، وأخضعت الدين له ، وجعلته الحكم فى كل شىء ، فوجهت القرآن وجهة تتفق مع أصولها العقدية الخمسة . فما فيه من آيات يرون أنها تشهد بظاهرها لمذهبهم ، مع أصولهم ، أقروها على ظاهرها ، واعتبروها من الآيات الواضحة الدلالة .

وما وجدوه فى القرآن يتعارض مع أصولهم ومذهبهم ، قالوا إنه من المتشابه ، وحتى تسلم لهم قواعدهم عمدوا إلى النصوص فتأولوها على مذهبهم .

يقول ديبور فى كتابه : تاريخ الفلسفة فى الإسلام .

« وأنهم إذا لم يتفق القرآن مع مذاهبهم ، تأولوه ، وأخرجوه عن معانيه ، والحق أن كثيراً من المعتزلة كانوا يعولون على العقل أكثر مما يعولون على نصوص القرآن .

وقد نظر المعتزلة فى الأديان السماوية الثلاثة ، يقارنون بعضها ببعض بل يقارنون هذه الأديان بالتعاليم الدينية عند الفرس ، والهنود وبالآراء الفلسفية أيضاً ، فتوصلوا بذلك إلى شريعة فطرية عقلية توفق بين الآراء المتخالفة ، وهذه الشريعة تقوم على أن الإنسان فيه علم فطرى يؤدى بالضرورة إلى معرفة إله واحد خالق حكيم وهب الإنسان عقلا ، به يعرفه ، وبه يميز الخير من الشر ، ويقابل هذه الديانة الطبيعية أو العقلية

المعارف التى ينزل بها الوحى ، وهى مستفادة من مصدر خارج عن فطرة الإنسان .

وبهذا الرأى الأخير ، سار بعض المعتزلة مع مذهبهم إلى أقصى نتائجه المنطقية ، فخرجوا بذلك عن إجماع الأمة الإسلامية ، وبعد بهم مذهبهم حتى صاروا فى واد ، ودين الجماعة فى واد[1] .

فالمعتزلة لكى يسلم لهم أصلهم فى العدل ، أنكروا القضاء الأزلى الذى عبر عنه القرآن بقوله : « وكل شيء أحصيناه فى إمام مبين »[2] حيث ترى المعتزلة أن العقل يقرر استحالة أن يسأل الله العبد عن فعل أجبره عليه ، ومن ثم ذهبوا إلى القول بالاختيار ، ليثبتوا أن الإنسان مسئول ، ومحاسب عن أفعاله .

وإذا ما وردت آيات تؤدى بظاهرها إلى الجبر ، فإنه يجب صرفها عن ظاهرها وتأويلها تاويلا يتفق مع مبدأ العدل الإلهى .

وهم بذلك ، قد خالفوا أهم أصل بنى عليه عقيدة المسلمين وهو ماشاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، فالله بقدرته المطلقة وإرادته التى لا يحاط بها يخلق جميع الأفعال والحوادث .

وفى مبدأ التوحيد أكد الإسلام على هذا تاكيداً جازماً ، ورأت المعتزلة أن العقل يحكم ويقرر أن مفهوم التوحيد يقتضى تنزيه الله تعالى عن كل ما يوهم التجسيم ، أو التشبيه بمخلوقاته ، وتاكيد وحدانيته من

---

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٠٥ ترجمة الدكتور أبو ريدة .

(٢) ياسين : آية ١٢ .

كل وجه ، ومن ثم صرفوا كثيراً من الآيات التى وردت تشير بظاهرها إلى التجسيم ، وتشبيهه بمخلوقاته عن ظاهرها إلى معان أخرى مجازية ، واستعانوا فى هذا السبيل الوعرة الشاقة بالقرآن نفسه فى آيات أخرى حتى لاتتعارض مع العقل ، وذلك لأن الألفاظ معرضة للاحتمال ، أما دليل العقل فبعيد عن الاحتمال .

يقول القاضى عبد الجبار فى المحيط : « كل ما كان مما لايجوز إلا على الأجسام يجب نفيه عن الله تعالى ، وإذا ورد فى القرآن آيات تقتضى بظاهرها التشبيه وجب تأويلها ، لأن الألفاظ معرضة للاحتمال ، ودليل العقل بعيد عن الإحتمال »[1] وقد تطرق المعتزلة فى التأويل العقلى حتى بلغوا نفى الصفات الإلهية ومنها وصلوا إلى التعطيل ، فقد سموا بالمعطلة — ولم يفرقوا فى ذلك بين صفات الذات وصفات الفعل وأنكروا الصفات الخبرية جميعها ، من استوائه تعالى على عرشه وعلوه على خلقه ونزوله إلى سماء الدنيا ، ومجيئه يوم القيامة وذهبوا فى تأويل الآيات الخاصة بالصفات كل مذهب ، فأولوها على أهوائهم وفسروها على آرائهم تفسيرا ، لم ينزل الله به من سلطان ، ولم يرد عن الرسول أو السلف الصالح .

وقفت المعتزلة من النص القرآنى موقفاً عقلياً محضا فأخضعوا النص لمبادئهم مؤولين مايتعارض مع مذهبهم بما يضمن لهم سلامة المذهب.

(١) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف ص ٢٠٠ المؤسسة المصرية العامة للتأليف .

ولم تكن السنة بأحسن حال من القرآن فكل الأحاديث النبوية المتعلقة بأحاديث بذات الله وصفاته وقفوا حيالها ، بنفس المنطق، ونفس الأسلوب بل يزيد ، فقد عرضوا الحديث النبوى على المبدأ العقلى فما وجدوه متفقاً معه قبلوه ، وما رأوه مخالفا له رفضوه إذا لم يجدوا له تأويلا يحتمله اللفظ . معنى ذلك أن المعتزلة كان لها حرية واسعة غير محدودة بالنسبة للحديث النبوى ، فالحديث إن اتفق مع مبادئهم أو مذهبهم قبلوه ، وإن لم يتفق :

ان احتمل التأويل بما يخدم المذهب ، ويسير معه قبلوه أيضاً .

وإن لم يحتمل لفظه التأويل ، ولم يتفق مع مذهبهم ردوه ورفضوه واعتبروه من الأحاديث الموضوعة ، وأخذوا يطعنون فى متن الحديث المعارض لهم وفى سنده أو على أحسن تقدير فهو من خبر الواحد الذى لا يقبل ولا يفيد اليقين فى العقائد .

ووجد المعتزلة مجموعة من الأحاديث التى تتفق وظاهرها مع مبادئهم فأخذوا بها من باب تكثير الأدلة على مدلول واحد ، ولكن الدلالة المحترمة والمعترف بها هى الدلالة العقلية .

وإذا رمنا تأييدا لما قلناه ، وتوضيحا فإننا نذكر هنا تقسيم القاضى عبد الجبار للأخبار لنرى ما ترده المعتزلة من الأخبار ، وما تقبله وهل يعتبرونها فى العقيدة أم لا ؟

يقول القاضى عبد الجبار تحت عنوان : « فصل الكلام فى الأخبار » .

« وجملة القول فى ذلك أن الأخبار لاتخلو ، إما أن تعلم صدقها أو تعلم كذبها أولا تعلم صدقها ولاتعلم كذبها .

والقسم الأول : ينقسم إلى مايعلم صدقه اضطراراً ،وإلى مايعلم اكتساباً.

١ - فأما ما يعلم صدقه اضطراراً فكالأخبار المتواترة نحو الخبر عن البلدان والملوك وما يجرى هذا المجرى ونحو خبر من يخبرنا عن النبى صلى الله عليه وسلم كان يتدين بالصلوات الخمس ، وإيتاء الزكاة ، وحج بيت الله الحرام وغير ذلك فإن ما هذا سبيله يعلم اضطرارا .

٢ - وأما ما يعلم صدقه استدلالا فهو فكالخبر بتوحيد الله تعالى ، وعدله ونبوة نبيه عليه السلام ، ومايجرى هذا المجرى،وكالخبر عما يتعلق بالديانات إذا أقر النبى صلى الله عليه وسلم المخبر عليه ، ولم يزجره عنه ولا أنكر عليه فإنا نعلم صدق ما هذا حاله من الأخبار استدلالا ، وطريق الاستدلال عليه ، هو أنه لو كان كذبا لأنكره النبى صلى الله عليه وسلم فلما لم ينكره دل على صدقه فيه .

أما القسم الثانى : فهو يعلم كذبه من الأخبار ، وذلك ينقسم إلى ما يعلم كذبه اضطرارا ، وإلى ما يعلم كذبه اكتسابا .

١ - أما ما يعلم كذبه اضطرارا ، فكخبر من أخبرنا أن السماء تحتنا وأن الأرض فوقنا ، وما يجرى هذا المجرى .

وأما مايعلم كذبه « اكتسابا - استدلالا - فكأخبار المجبرة والمشبهة عن مذاهبهم الفاسدة ، المتضمنه للجبر ، والتشبيه، والتجسيم إلى غير ذلك من الضلالات .

٣ ـ وأما مالا يعلم كونه صدقا ولا كذبا ، فهو كأخبار الآحاد ، وما هذا سبيله يجوز العمل به إذا ورد بشرائطه .

فأما قبوله فيما طريقه الاعتقادات فلا ، إلا إذا كان موافقا لحجج العقول قبل واعتقد موجبه لا لمكانه، بل للحجة العقلية ، فإن لم يكن موافقا لها فإن الواجب أن يرد وأن يحكم بأن النبي لم يقله ، وإن قاله فإنما قاله على طريق الحكاية عن غيره ، هذا إذا لم يحتمل التأويل إلا بتعسف ، فأما إذا احتمله فالواجب أن يتأول[1] .

من النص السابق للقاضي عبد الجبار يتضح لنا أن المعتزلة وقفت من الأخبار موقفا عقليا خالصا فمقياس القبول والرد عندها هو مدى تعارضها أو توافقها مع مذهبهم فهم أمام العقل يسلمون ما وافق منها البرهان العقلي ويؤولون ماخالفه فالعقل هو الحكم في الآيات المتشابهات، وهو الحكم أيضا في الأحاديث النبوية ليقرر عدم صحته وكذبه إذا لم يوافق العقل ويحتمل التأويل .

وكان نقد المعتزلة يتجه إلى متن الحديث فإذا اتفق المتن مع ماقرروه من مبادىء قبلوه أما إذا عارض وخالف مبادئهم فإنهم يحكمون بكذبه .وخرجوا العديد من الأحاديث على أنها أحاديث آحاد يمكن العمل بها في العبادات، ولا يستدل بها في العقائد إلا إذا كانت موافقة للدلالة العقلية ، فإنهم يستدلون بها من باب تكثير الأدلة كما ذكرنا سابقا أو لمجرد الاستئناس .

(١) القاضي عبد الجبار بن أحمد :شرح الأصول الخمسة ص٧٦٨ وما بعدها

ومن الأمثلة على ذلك أن البركانى سأل أبا على الجبائى فقال : ما تقول فى حديث أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم : «لاتنكح المرأة على عمتها،ولا على خالتها ، فقال أبو على الجبائى : هو صحيح . قال البركانى فبهذا الأسناد نفسه نقل حديث : «حج آدم موسى »فقال أبو على على هذا الخبر،إنه باطل ، فقال البركانى: حديثان بإسناد واحد صححت أحدهما ، وأبطلت الآخر ، وقال أبو على الجبائى لأن القرآن يدل على بطلانه وإجماع المسلمين ، ودليل العقل ، فقال كيف ذلك ! ؟

قال أبو على الجبائى : أليس فى الحديث أن موسى لقى آدم فى الجنة فقال : « يآدم أنت أبو البشر ، خلقك الله بيده ، وأسكنك جنته ، وأسجد لك ملائكته ، أفعصيته ؟

فقال آدم : ياموسى : أترى هذه المعصية فعلتها أنا ، أم كتبها الله على ، قبل أن أخلق بألفى عام ؟ قال موسى : بل شىء كان قد كتب عليك ، قال : فكيف تلومنى على شىء كان قد كتب على ؟ قال صلى الله عليه وسلم فحج آدم موسى »

قال أبو على للبركانى : « أليس هذا الحديث هكذا ؟

قال : بلى : قال أبو على أليس إذا كان عذرا لآدم يكون عذرا لكل كافر من ذريته وأن يكون من لامهم محجوجا!فسكت البركانى[1] »

وأنت ترى أن الجبائى أقر حديثاً لأنه لا يتصل بالعقيدة ولما

---

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ٣٦

سئل عن حديث آخر بنفس الإسناد أنكره لمجرد أنه لا يتفق مع مبدأ عقلي لهم وهو العدل حيث يقرر الحديث أن الأفعال كلها مرجعها إلى الله وفى هذا مخالفة لقاعدتهم المشهورة فى أن العبد يخلق أفعال نفسه الإختيارية وهم المحدثون لها (٢)

وقد أورد هذا الحديث ابن قيم الجوزية بروايات متعددة وقد نعى على المعتزلة قلة الفهم وقال : إن الحديث وارد فى الصحاح ، وتلقته الأمة بالقبول:

يقول ابن قيم الجوزية معلقا على هذا الحديث « فى شفاء العليل »

» وقد رد هذا الحديث من لم يفهمه من المعتزلة كأبى الجبائى ، ومن وافقه على ذلك ، وقال : لو صح لبطلت نبوات الأنبياء ، فإن القدر إذا كان حجة للعاصى بطل الأمر والنهى ، فإن العاصى بترك الأمر أو فعل النهى إذا صحت له الحجة بالقدر السابق ارتفع اللوم عنه ، وهذا من ضلال فريق الاعتزال وجهلهم بالله ورسوله وسنته ، فإن هذا حديث صحيح متفق على صحته لم تزل الأمة تتلقاه بالقبول من عهد نبيها ، قرنا بعد قرن ، وتقابله بالتصديق والتسليم ، ورواه أهل الحديث فى كتبهم وشهدوا به على رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قاله وحكموا بصحته ، فما لأ جهل الناس بالسنة ومن عرف بعداوتها وعداوة حملتها والشهادة عليهم بأنهم مجسمة ومشبهة هذا ولم يزل أهل الكلام الباطل المذموم

---

(٢) عبد الجبار : شرح الأصـــول الخمسه ص ٣٣٣ الملل والنحل حـ ١ ص ٤٢

موكلين برد أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم التى تخالف قواعدهم الباطلة وعقائدهم الفاسدة .

وكل من أصل أصلا لم يؤصله الله ورسوله قاده قسرا إلى رد السنة وتحريفها عن مواضعها [١]

٢ — ولم يكتف المعتزلة فى الطعن فى الخبر المخالف عن طريق المتن ، وإنما طعنوا فى سند الحديث أيضاً ، وكان من أبرز الطاعنين فى السند النظام فقد طعن فى أجل طبقات الرواة قدراً وأعلاهم منصباً وقدرا وأعلاهم منصباً كطعنه فى عمر رضى الله عنه ، واتهامه ابن مسعود رضى الله عنه بالكذب فى قوله « إن القمر انشق وأنه رآه » [٢]

وقد اتهم القاضى عبد الجبار أبا هريرة بعدم الضبط فى الحديث وقال لا يعمل بما يروى عنه لتساهله .

٣ — وقد استخدم المعتزلة فى التخلص من معارضة الحديث المخالف لمذهبهم القول بأنه من أخبار القول بأنه من أخبار الآحاد وخبر الواحد لا يصح القول به فى معرفة الله تعالى .

لأن الرواة ليسوا معصومين ، وإذا كانوا ليسوا معصومين كان الخطأ عليهم جائزاً والكذب عليهم جائزاً فحينئذ لا يكون صدقهم

---

(١) ابن قيم الجوزية: شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر ص ٢٩، ٣٠ ط دار التراث

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل جـ١ ص ٥٦، ٥٧ تحقيق عبدالعزيز الوكيل وانظر البغدادى الفرق بين الفرق ص ١٤٧ .

معلوما ، بل مظنونا فيجب عدم التمسك به لإفادته الظن [١] كما ذكرت ذلك فى الفصل السابق .

٤ — وأيضاً استخدم المعتزلة فى التخلص من معارضة الحديث المعارض لمذهبهم التأويل ، فاذا وجدوا للفظ الحديث صارفا تسمح به اللغة صرفوه وإذا لم يجدوا صارفا لغويا رفضوه [٢]

وبعد : فهذا موقف المعتزلة تجاه الخبر المخالف لأصولهم : انهم مرة يطعنون فى صحة الإسناد ، ومرة فى عدالة الرواة ، وثالثة يقولون لابد أن يكون فى متن الخبر مايجوز فى العقل فإن روى الراوى مايحيله العقل ، ولم يحتمل تأويلا صحيحاً فخبره مردود لاستحالة هذا فى المعقول ، ورابعة يقولون أحاديث الآحاد لا يعمل بها فى الاعتقاد .

وأذكر لك مثالا تطبيقياً لتلك المسائل التى سلكتها المعتزلة تجاه الخبر المعارض لهم فجميع المعتزلة ينكرون الرؤيا فى الآخرة ، وعندهم أن من قال : إن الله يرى فى الآخرة بالأبصار على أى وجه ، فمشبِّه والمشبه عند أبى موسى المردار كافر [٣] .

(١) الرازى : أساس التقديس فى علم الكلام ص ١٦٨ وانظر القاضى عبدالجبار : المغنى جـ٤ ص ١٣٥ الرؤية .

(٢) انظر فى حجية الخبر وتفاصيل المعتزلة فى : الفرق بين الفرق ص ١٤٣ ، أصول الدين للبغدادى ص ٢٠٠ ، انظر القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١٢٨ ، ٦٠٠ وأنظر د . عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ١٤٤ ومابعدها ومواضع متفرقة من الجزء نفسه طبعه بيروت . دار العلم للملايين .

(٣) الخياط : الانتصار : ص ٦٨ .

ويذهب القاضى عبد الجبار فى المغنى إلى أن نفى الصفات هو السبيل الوحيد بافراد الله بالقدم [1]

والعلة المشتركة بين جميع المعتزلة فى نفى صفة الرؤية أنه ولو كان مرئياً لكان فى جهة وكان جسما أو عرضا لكن الله منزه عن أن يكون جسما أو عرضاً لأنهما حادثتان ولذلك فانه تعالى لا يمكن أن يرى [2]

ولما وجدوا خبرا يتعارض معهم فى هذا حيث يثبت الحديث : « إن المؤمنين سيرون ربهم يوم القيامة » فقد ورد خبر الرؤية فى الحديث الشريف إذا حدث قيس بن حازم عن جرير قال : خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة البدر فقال : « إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا ، لا تضامون فى رؤيته » [3].

وهنا نجد المعتزلة يطبقون منهجهم فى النقد للحديث فانهم كذبوا رواته ، وطعنوا فى إسناده ، فحين احتج الامام أحمد بن حنبل بحديث جرير ، وقال المعتصم للقاضى أحمد بن أبى داود : ماتقول فى هذا ؟ أجاب القاضى أنه يحتج بحديث جرير وإنما رواه عنه قيس بن حازم وهو أعرابى بوال على عقبيه [4]

---

(١) القاضى عبد الجبار بن أحمد : المغنى ج٤ ص ٢٤١

(٢) القاضى عبد الجبار بن أحمد : المغنى ج٤ ص ١٢٩

(٣) انظر صحيح البخارى ج٨ ص ١٦٨ .

(٤) أبى الفرج الجوزى : مناقب الإمام أحمد بن حنبل ص ٣٩٢ ط . القاهرة ١٣٤٩ هـ والأصول الخمسة ص ٢٦٩ .

ويقدحون فى متن الحديث أيضاً بأنه لايوافق العقل حيث يتضمن التشبيه والتجسيم وهو محال على الله تعالى : يقول القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة رداً على المثبتين للرؤية .

ومما يتعلقون به أخبار مروية عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وأكثرها يتضمن الجبر والتشبيه ، فيجب القطع على أنه صلى الله عليه وسلم لم يقله [١] وبالنسبة للمسلك الثالث فان القاضى عبد الجبار يقول : وأما الطريقة الثالثة هو أن يقال : إن صح هذا الخبر وسلم فأكبر مافيه يكون خبرا من أخبار الآحاد ، وخبر الواحد مما لايقتضى العلم ، ومسألتنا طريقها : القطع والإثبات وإذا صحت هذه الجملة بطل ما يتعلقون به [٢] .

وفى النهاية يحاول المعتزلة أن يسلبوا هذا الحديث معارضته لمذهبهم وذلك بتأويله تأويلا يجعله غير متعارض معهم ، فقد أولوا الرؤية على معنى العلم ، يقول القاضى عبد الجبار : « ثم نتناوله على وجه يوافق دلالة العقل ، فنقول المراد به سترون ربكم يوم القيامة ، أى ستعلمون ربكم يوم القيامة ، كما تعلمون ليلة البدر وعلى هـذا : قال : لا تضامون فى رؤيته ، أى لا تشكون فى رؤيته ، فعقبه بالشك ولو كان بمعنى رؤية البصر لم يجز ذلك .

والرؤية بمعنى العلم مما نطق به القرآن وورد به الشعر فقال الله تعالى

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٢٦٨

(٢) المرجع السابق ص ٢٦٩

« ألم تر إلى ربك كيف مد الظل »[١] وقال : « ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيـل »[٢] وقال : « أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما ، وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون»[٣] .

وفي الشعر :

رأيت الله إذ سمى نزاراً وأسكنهم بمكة قاطنينا

أي علمت الله[٤] .

وبهذا اعتمدت المعتزلة على مبادئهم العقلية ، ولو خالفت ظاهر النقل وهذا خروج عن مفهوم السنة الأصيل وأسوأ ما وصل إليه غلو المعتزلة وكما اتضح لنا سابقاً كان أخطر قراراتهم ترجيح المعقول على المنقول وتأويل المنقول ليتفق مع المعقول، وما المنقول إلا كلام الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم التي هي من عطاء الرسول إلى جوار الوحي ، وقد أشار النبي صلى الله عليه وسلم إلى ذلك حين قال : « يوشك رجل شبعان ، متـكيء على أريكته ، يأتيه الأمر من أمري ، فيقول : بيننا وبينـكم كتاب الله ، ما وجدنا فيه من شيء اتبعناه ألا إني قد أوتيت الـكتاب ومثله معه » .

وهكذا نجد المعتزلة حين اتخذوا البراعة في الـكلام هدفاً ، يتـكلمون

---

(١) الفرقان آيه ٤٥ . (٢) الفيل : آية ١ .
(٣) الانبياء : آية ٣٠ (٤) القاضي عبد الجبار بن أحمد : شرح الاصول الخمسة ص ٢٧٠ تحقيق د عبد الـكريم آل عثمان .

في الشيء وضده بمستوى واحد من الجودة والقدرة على الإقناع ، قد خرجوا عن الحق الذى كانوا يدعون إليه ، وقد شغلهم هذا ، حتى تفننوا في استعمال الألفاظ على نحو يؤيد دعواهم ، مهما بلغ ذلك من الخروج عن الحق الأصيل كأنهم خرجوا من مدافعة خطر الرد على الزنادقة ، وكيدهم ، إلى ابتداع كيد أشد خطراً وهو الانحراف إلى الجانب العقلى وحده ، وترك مفهوم الإسلام الكامل الجامع ، وقد وصل ذلك إلى محاولة إخضاع العقيدة الإسلامية لمنطقهم العقلى ، وكان هذا اتجاهاً شديد الخطر على الإسلام وانحرافاً به عن مفهومه الجامع بين العقل والقلب .

التأويل وأدواته :

يكاد يجمع المعتزلة على أن ما يتفق مع توحيد الله وعدله من القرآن فهو محكم وما خالف ذلك فهو متشابه وليس فى المتشابه إلا ومعه القرينة التى تدل على المراد وإذا لم توجد معها القرينة التى توضح المراد منها ، فالعقل هو القرينة التى تدل وتوضح المراد .

يقول القاضى عبد الجبار بن أحمد : « إن من فى قلبه زيغ يتبع المتشابه ، كاتباع المشبهة والمجبرة ظاهر ما فى القرآن ، ومن أجل هذا ذمهم الله تعالى ، باتباعهم المتشابه وتركهم الدليل الواضح ، وليس فى المتشابه آية ، إلا ويقترن بها ما يدل على المراد ، والعقل يدل على ذلك أيضاً »[١] .

---

(١) القاضى عبد الجبار ابن أحمد : تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٥٨ ط بيروت .

ثم قصدوا إلى جميع الآيات المتشابهة غير الواضحة الدلالة فى نظرهم وتحتاج إلى قرينة من العقل أو السمع، كالآيات التى تدل بظاهرها على التجسيم والتشبيه وصرفتها عن ظاهرها وأولتها بحيث تتفق مع المحكم واضح الدلالة(١) ولكن لسائل أن يقول : بأى معنى أولت المعتزلة الآيات المتشابهة ؟ هل أولتها بالتفسير وتوضيح المعانى التى يحتملها اللفظ المتشابه دون أن تتعرض إلى القول بأن الظاهر مراد أو غير مراد؟ أو قالت إن اللفظ له ظاهر غير مراد وباطن مراد ؟

لم تقصد المعتزلة بالتأويل هذا المعنى أو ذاك فهم لم يريدوا به التفسير حيث يرون وجوب صرف اللفظ عن ظاهره ويقطعون بأن الظاهر فى المتشابه غير مراد

وهم وإن كانوا قد رفضوا مسألة الظاهر والباطن وقالوا إن القرآن أنزل بلسان عربى مبين بيانا وهدى للناس جميعاً ولا يمكن أن يكون له باطن خلاف الظاهر ، وإلا لما فهمه الناس ،ولما كان بيانا وهدى (٢)

إلا أننى أرى أن صرف اللفظ عن ظاهره ما هو إلا أن فى القرآن ظاهر غير مراد وباطن مراد وإن كانوا لا يقرون ذلك صراحة لكن لازم كلامهم يؤيد ذلك فالتاويل عند المعتزلة صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله اللفظ لقرينة .

---

(١) د . عبد العزيز سيف النصر شرح الأصول الخمسه ص ٦٠٠ تحقيق د . عبد الكريم عثمان

(١) د عبد العزيز سيف النصر مسائل العقيدة بين التأويل والتفويض ص ١٦٩ رسالة دكتوراه كلية أصول الدين

وأما أدواته فهى العقل واللغة .

أما العقل فلأنهم يرون أن دليل العقل بعيد عن الاحتمال بخلاف الألفاظ فإنها معرضة للاحتمال .(٢)

وأما اللغة فقد فتشوا اللفظ لكى يستخلصوا منه معنى غير ظاهر من الوهلة الأولى عن طريق تحليل الكلمة تحليلا لغويا ، وبيان المعانى التى يحتملها اللفظ ثم يقولون بوجوب ترك المعنى الظاهر للفظ الذى لا يتفق ودلالة العقل ، ثم يختارون معنى آخر مجازيا لا يتصادم مع العقل .

والذى ساعد المعتزلة فى هذا أنهم وجدوا أن هناك من الصحابة من يقول إن للقرآن وجوها ، فقد أخرج ابن سعد فى الطبقات الكبرى عن أبى قلابة أن أبا الدرداء كان يقول : « انك لن تفقه كل الفقه حتى ترى للقرآن وجوها » ووجدوا من اللغويين من قسم الكلام إلى حقيقة ومجاز ، وقد صنف أبو عبيدة معمر بن المثنى فى تفسير القرآن كتابا سماه مجاز القرآن ، بل وصرح ابن جنى ان أكثر اللغة مجاز(٢) .

واتفق المعتزلة مع اللغويين المتأخرين فى تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز ورأوا أن وجود الحقيقة والمجاز فى القرآن جعله فى أعلى طبقات الفصاحة وأنه كان معجزته صلى الله عليه وسلم ، ودليل صدقه ، يقول القاضى عبد الجبار فى حكمة وجود المتشابه فى القرآن « أنه تعالى أراد أن يكون القرآن فى أعلى طبقات الفصاحة ليكون علما دالا على صدق النبى صلى الله عليه وسلم .

(١) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف ص ٢٠٠

(٢) د عبد العزيز سيف النصر : مسائل العقيدة ص ١٧١

وعلم أن ذلك لا يتم بالحقائق المجردة، وأنه لابد من سلوك طريق المجاز والاستعارة، فسلك تلك الطريق، ليكون أشبه بطريقة العرب وأدخل فى الأعجاز (١)

وقد أظهر المعتزلة براعة فى استعمال التحليل اللغوى، وذلك بالاطلاع الواسع على شوارد اللغة، والعلم بالشعر والأمثال مما مكنهم من تأويل الآيات التى تخالف بظاهرها مذهبهم.

فهذا هـو الشريف المرتضى عندما يتعرض للآيات، التى توهم التجسيم والتشبيه من مثل قوله تعالى: « فأينما تولوا فثم وجه الله » (٢) فإنه يورد المعانى الكثيرة للفظ الوجه التى وردت فى اللغة فيقول:

١ — الوجه: العضو المركب فيه العينان من كل حيوان.

٢ — والوجه: أول الشىء وصدره.

٣ — والوجه: القدر والمنزلة.

٤ — والوجه: القصد والمنزلة.

٥ — والوجه: الاحتيال فى الأمر.

٦ — والوجه: الذهاب والجهة والناحية.

٧ — والوجه: الرئيس المنظور إليه.

٨ — ووجه الشى ذاته.

وقد حرص المعتزلة أن يكون لهم أى سند فى اللغة، يؤيد ماذهبوا

---

(١) القاضى عبد الجبار: المحيط بالتكليف ص ٢٠٠

(٢) البقرة: آية ١٥٥ « البقرة: آية ١٥٥ »

إليه من تأويلات ، ولذلك نراهم — أحيانا - يوردون أبياتا من الشعر الغريب وغير المعروف .

فمثلا عند تعريفهم لقوله تعالى: «وسع كرسيه السماوات والأرض»[١] فإن منهم من أول الكرسى بالعلم .

وقد أورد ابن قتيبة هذا التأويل الاعتزالى وفنده فقال : وجاءوا على ذلك بشاهد لا يعرف وهو قول الشاعر :

* ولا بكرسىء علم الله مخلوق *

كأنه عندهم ، ولا بعلم علم الله مخلوق ، والكرسى غير مهموز ، وبكرسىء مهموز، يستوحشون أن يجعلوا لله كرسيا أو سريرا ويجعلون العرش شيئا آخر[٢] .

يتبين لنا من كل ما سبق أن المعتزلة استعملت التأويل ، بمعنى صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله اللفظ لقرينة ، وقالوا إن أدوات التاويل هى القرينة وهى مكونة من أمرين :

الأول : العقل .   والثانى : اللغة .

وبما أن القرآن فيه آيات محكمات ، وأخر متشابهات غير بينة الدلالة فإن مهمة المعتزلة هى تأويل ذلك المتشابه بما يتفق مع المحكم الذى يوافق الدلالة العقلية . والسؤال الذى يفرض نفسه الآن من الذى يطلع بهذه المهمة الخطيرة ؟

---

(١) البقرة : آيه ٢٥٥

(٢) عن مسائل العقيدة للدكتور عبد العزيز ص ١٧١ ، ١٧٣

والجواب أن العلماء الراسخون فى العلم هم الذين يتولون هذه المهمة الصعبة ولكن من هم الراسخون فى العلم ؟

يرى المعتزلة أن الراسخ فى العلم هو الذى يتوفر فيه شروط المفسر لكتاب الله .

شروط المفسر لكتاب الله عند المعتزلة :

وضع المعتزلة شروطا وأوصافا أوجبوا توفرها فيمن تصدى لتفسير كتاب الله . ومجملها : أن يكون عالما باللغة العربية ، والنحو والرواية والفقه وأصول الفقه وتوحيد الله وعدله ، وما يجب له من الصفات ، وما يصح وما يستحيل وما يحسن منه فعله ومالا يحسن بل يقبح .

يقول القاضى عبد الجبار موضحا الصفة التى يجب أن يكون عليها المفسر لكتاب الله « إعلم أنه لايكفى فى المفسر أن يكون عالما باللغة العربية مالم يعلم معها النحو والرواية والفقه الذى هو العلم بأحكام الشرع وأسبابها ، ولن يكون المرء فقيها عالما باحكامها وأسبابها إلا وهو عالم باصول الفقه ، التى هو أدلة الفقه والكتاب والسنة والإجماع ، والقياس والأخبار وما يتصل بذلك .

ولن يكون عالما بهذه الأحوال إلا وهو عالم بتوحيد الله وعدله ، وما يجب له من الصفات ، ومايصح ومايستحيل ، وما يحسن منه فعله ، وما لايحسن بل يقبح فمن اجتمع فيه هذه الأوصاف وكان عالما بتوحيد الله وعدله ، وبأدلة الفقه وأحكام الشرع ، وكان بحيث يمكنه حمل المتشابه على المحكم والفصل بينهما جاز له أن يشتغل بتفسير كتاب الله تعالى .

ومن عدم شيئا من هذه العلوم ، فلن يحل له التعرض لكتاب الله عز وجل اعتمادا على اللغة المجردة ، أو النحو المجرد ، أو الرواية فقط .

يبين ما ذكرناه ويوضحه أن المفسر لابد من أن يكون بحيث يمكنه حمل قوله تعالى : « ليس كمثله شيء » على قوله : « قل هو الله أحد » وقوله : « ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس » إلى قوله « وماخلقت الجن والانس إلا ليعبدون » وهكذا الحال فى غيرها من الآيات المتشابهة والمحكمة .

فهذا هو الذى يجب أن يكون عليه المفسر من الأوصاف .

وأما من عداه من المكلفين ،فالذى يلزمه من القرآن ،أن يعتقد أنه كلام رب العزة على ما قاله عز وجل: « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا »وأن محكمه يوافق متشابهه ، وأنه لاتناقض فيه ولا كذب ، وأنه محروس عن المطاعن لازيادة فيه ، ولا نقصان ، وأن يؤمن به على الجملة[١] » .

نرى من هذا النص أن الذى يستطيع أن يفرق بين المحكم والمتشابه فى نظر المعتزلة حتى يصل إلى التأويل الحق وهو الذى توفرت فيه شروط المفسر التى تجمع علوما جمة تمكنه من التأويل .

موقف علماء السلفية من هذا التأويل

لقد انتقد السلفية بشدة طريقة المعتزلة فى تأويلهم القرآن تأويلا

(١) القاضى عبد الجبار بن أحمد : شرح الأصول الخمسة ص ٦٠٦ ، ٦٠٧ تحقيق د عبد الكريم العثمان مكتبة وهبه القاهرة.

يظهر فيها الميل إلى الرأى والتعسف فى القول حتى بدى رأيهم خروجاً عن السنة وشذوذا عن الجماعة .

وقد رد رجال السلفية آراء المعتزلة فى التأويل بشدة وانتقدوها فى عنف .

يقول الأستاذ أبو الحسن الندوي :« ظل الأشعرى يتزعم المعتزلة أربعين سنة ، ثم ثار عقله الكبير ، ونفسه القلقة على مذهب الاعتزال ، ونشأ فى نفسه رد فعل ضد تأويلات المعتزلة وإمعانهم فى القياس ، وتحكيم العقل وصار يشعر بانهم أخضعوا الدين للمنطق الصناعى ، والمقدمات والأصول التى ظنوا ،وصور لهم ذكاؤهم أنها قطعية وتأول القرآن على آرائهم ، واقتنعوا بأنه الحق الصراح الذى كان عليه الصحابة وسلف الأمة[1]

ويقول الأشعرى :

إن أهل الزيغ تأولوا القرآن على آرائهم ، ففسروه على أهوائهم تفسيرا لم ينزل الله به من سلطان ولا رووه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن السلف المتقدمين .

إنما أخذوا تفسيره ،عن أبى الهذيل العلاف وإبراهيم النظام،والقوطى والإسكافى ، والجبائى ، والبلخى وغيرهم من قادة الضلال

ويقول ان أهم ما أزعجه أن الجبائى ألف فى تفسير القرآن كتابا أوله على خلاف ما أنزل الله ، وما روى فى كتابه حرفاً واحداً عن

---

(١)أنور الجندى :المؤامرة على الإسلام ص ٢٥ دار الاعتصام

أحد من المفسرين وإنما اعتمد على ما وسوس به صدره وشيطانه ، ولولا أنه استقوى بكتابه كثيرا من العوام ، لم يكن لتشاغله به وجه[١]

ويقول ابن قيم الجوزية : « إنهم - أى المعتزلة - تكلفوا النصوص وجوه التأويلات المستكرهة والمجازات المستنكرة ، التى يعلم العقلاء أنها أبعد شىء عن احتمال ألفاظ النصوص لها ، وأنها بالتحريف أشبه منها بالتفسير . . . فأتباع الرسل قدموا الوحى على الرأى والمعقول ، وإتباع إبليس أو نائب من نوابه قدموا العقل على النقل »[٢]

فواضح من هذا أن ابن قيم الجوزية يعتبرهم من المحرفين للكلم عن مواضعه ، وأن المعتزلة فى تقديمهم العقل على النص أتباع وأعوان لإبليس لعنه الله فهو أول من قدم العقل على النص .

---

(١) المرجع السابق: ص ٣٤ نقلا عن ابن عساكر تبيين كذب المفترى ص ١٣٨

(٢) ابن قيم الجوزية: مختصر الصواعق المرسلة فى الرد على الجهمية والمعطلة ص ٢٦٢

الفصل الرابع

المحكم والمتشابه

معنى المحكم والمتشابه في أصل اللغة :

المحكم في اللغة : العرب تقول حكمت ، وأحكمت ، وحكمت ، تعنى رددت ومنعت .

والحاكم يمنع الظالم عن الظلم ، وحكمة اللجام يمنع الفرس عن الاضطراب ، وفى حديث النعى : أحكم اليتيم كما تحكم ولدك أى امنعه عن الفساد .

وقوله « احكموا سفهاءكم » أى امنعوهم ، وبناء محكم أى وثيق ، يمنع من تعرض له ، وسميت الحكمة حكمة لأنها تمنع الموصوف بها .. عما لا ينبغى .

وأما المتشابه : فهو أن يكون أحد الشيئين مشابهاً للاخر ، بحيث يعجز الذهن عن التمييز قال تعالى : « إن البقر تشابه علينا » وقال : « تشابهت قلوبهم » ومنه اشتبه الأمران : إذا لم يفرق بينهما .

ويقال لأصحاب المخاريق أصحاب الشبهات ، وقال عليه السلام : « الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات »[1] .

---

(١) الرازى : أساس التقديس ص ١٧٩ وانظر القاموس المحيط ج ٤ ص ٩٨ ، ٢٨٦ .

وأصل المادتين فى اللغة ، أن المحكم هو ما يمنع بإحكامه من تطرق الخلل والفساد إلى نفسه .

وأن المتشابه يرجع إلى الغموض ، فالمتشابه هو الغامض .

وجاء فى القرآن الكريم ما يدل على كله أنه محكم ، وورد فيه أيضاً ما يدل على أنه كله متشابه وورد نوع ثالث على أن بعضه محكم وبعضه متشابه .

فما معنى أن القرآن كله محكم ؟ وما معنى أنه كله متشابه ، وما معنى أن بعضه محكم وبعضه متشابه ؟

معنى أن القرآن كله محكم :

وصف الله سبحانه وتعالى القرآن العزيز بأنه أحكمت آياته فى قوله تعالى « الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير »[١] .

وقوله تعالى : « الر تلك آيات الكتاب الحكيم[٢] » .

ومعنى أن القرآن كله محكم أنه حق فى ألفاظه وحق فى معانيه أو أنه صحيح الألفاظ قوى المعانى فائق فى البلاغة والفصاحة على كل كلام[١] .

وكل كلام سوى القرآن فالقرآن أفضل منه فى لفظه ومعناه ، وأن أحداً من الخلق لا يقدر على الإتيان بكلام يساوى القرآن فى لفظه ومعناه .

---

(١) هود : آيه : ١ (٢) يونس : آيه : ١ .

(٣) الشوكانى : فتح القدير حـ ١ ص ٣١٧ .

والعرب تقول فى البناء الوثيق ، والعهد الوثيق ، الذى لا يمكن نقضه أنه محكم [١] .

ويرى بعض العلماء : أن معنى أن القرآن كله محكم ، أنه منزل من عند الله سبحانه وتعالى أحكمه الله تعالى ، أي فصله من الاشتباه بغيره وفصل منه ما ليس منه ، فان الاحكام هو الفصل والتمييز ، والفرق والتحديد الذى به يتحقق الشيء ويحصل اتقانه [٢] .

هذا هو معنى وصف القرآن كله أنه محكم

معنى أن القرآن كله متشابه

وورد أيضا ما يدل على أنه جميعه متشابه ومنه قوله تعالى « الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثانى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ، ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله » [٣]

ففى هذه الآية وصف الكتاب كله بأنه « احسن الحديث كتابا متشابها » والمعنى كما يقول الرازى فى أساس التقديس — إنه يشبه بعضه بعضاً فى الحسن والفصاحة والصحة والبلاغة ويصدق بعضه بعضاً ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثير » [٤] .

---

(١) الفخر الرازى : أساس التقديس : ص ١٧٨ ط . مصطفى البابى الحلبى بمصر .
(٢) ابن تيمية : الاكليل فى المتشابه والتأويل ص٧ بمجموعة الرسائل جـ٢
(٣) الزمر : آية : ٢٣ (٤) النساء : آية : ٨٢

أى لكان بعضه واردا على نقيض الآخر ، ولتفاوت نسق الكلام فى الجزالة والفصاحة [١] .

معنى ان القرآن بعضه محكم وبعضه متشابه :

ورد فى القرآن آيات تصف القرآن بأنه : « منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات » [٢] أى أن بعض آياته محكمات ، وبعضها متشابهات .

ومعنى ذلك أن القرآن ينقسم إلى قسمين : محكم ، ومتشابه والتقسيم فى هذه الآية مبنى على استعمال كل منهما فى معنى خاص سوف أوضح كلا منهما فى حديثى عن المحكم والمتشابة عند السلف والمعتزلة .

وقبل أن أنتقل إلى هذا أرى أنه من الضرورى التنبيه على أن نوع المتشابه الذى وصف به القرآن كله فى قوله تعالى : « الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابها مثانى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم » يختلف عن نوع المتشابه الذى وصف به بعض آياته فى معنى القرآن بعضه محكم وبعضه متشابه .

ولذا أرى أن أوضح أنواع التشابة حتى يتضح الفرق بين اللفظ الذى ورد فى الآيتين .

أنواع التشابه :

١ — التشابه العام : وهو ضد الاختلاف ، وهو الذى وصف به

(١) النساء آيه ٨٢ (٢) آل عمران : آية ٨ .

القرآن بأنه « كتاباً متشابهاً » فهذا النوع من المتشابه يماثل الإحكام بحيث يصدق بعضه بعضا ، فالإحكام العام فى معنى التشابه العام بخلاف الإحكام الخاص والتشابه الخاص فإنهما متنافيان [١] ، قال الله تعالى : (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيرا [٢]) .

٢ — التشابه الخاص ببعض الآيات : وهو الذى وصفت به آيات لا يعينها فى قوله تعالى : (وأخر متشابهات) فى مقابلة وصف بعض آياته بأنهن (محكمات هن أم الكتاب) .

والتشابه هنا غيره فى النوع الأول ، لأن الله قد ذم متبعى المتشابه فى النوع الثانى ، حيث قال بعد ذلك : (فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة ، وابتغاء تأويله) .

فحيث قد ذم متبعى المتشابه هنا دل ذلك على ان المعنى المقصود هنا غيره هناك ، وإلا لكان معنى التشابه فى الموضعين واحداً ، فيكون كل متبع للمتشابه مذموماً ، ووصف آيات القرآن كلها بأنها «أحسن الحديث كتابا ، متشابها » يمنع ذلك ، وإلا لكان كل متبع للقرآن مذموما .

٣ — التشابه الإضافى : وهو اشتباه الأمر على بعض الناس كقول بنى إسرائيل : (إن البقر تشابه علينا) . وكقول النبى صلى الله عليه

(١) انظر السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن : ج ٢ ص ٢ ومناهج العرفان للزرقانى ص ١٥ .
(٢) النساء : آية ٨٢ .

وسلم : « الحلال بين والحرام بين ، وبينهما أمور متشابهات ، لا يعلمهن كثير من الناس ... » فدل ذلك على أن المتشابه قد يكون بالإضافة إلى بعض الناس دون بعض[١] .

هذا هو الفرق بين التشابه العام ، والخاص ، والإضافى ، وهناك فروق أيضا من جهة التشابه من جهة اللفظ والمعنى ذكره العسقلانى ، والأنصارى وغيرهما فى شرحهما لصحيح البخارى متأثرين بالراغب الأصفهانى .

تقسيم الراغب الأصفهانى :

قسم الراغب الأصفهانى المتشابه إلى ثلاثة أنواع ، وذلك لأن الاشتباه إما أن يكون من جهة اللفظ فقط ، أو من جهة المعنى فقط ، أو من جهة اللفظ والمعنى معاً .

فالأول : ما يرجع التشابه فيه إلى الألفاظ مفردة سواء كان ذلك لغرابة فى استعمال اللفظ نحو : « الأب » فى قوله تعالى : (وفاكهة وأبا[٢]) ونحو يزفون فى قوله تعالى : (فأقبلوا إليه يزفون[٣]) أو من جهة الاشتراك اللفظى نحو الهد ، والعين والوجه .

والثانى : ما يرجع التشابه فيه إلى جملة الكلام المركب ، وذلك ثلاثة أنواع :

---

(١) د . محمد الجليند : ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ٥٣ و ٥٤ ط مجمع البحوث الإسلامية .

(٢) عبس : ٣١ . (٣) الصافات : ٩٤ .

(١) ما كان التشابه فيه راجعاً إلى الاختصار والإيجاز فى مثل قوله تعالى : «وإن خفتم ألا تقسطوا فى اليتامى ، فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع» [١] .

فالألفاظ : مثنى ، وثلاث ، ورباع هى الاختصار لاثنين ، اثنين ثلاثة ، ثلاثة ، أربعة أربعة .

(ب) ما كان التشابه فيه راجعاً إلى بسط الكلام ، وطول العبارة فى مثل قوله : « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير[٢] » لأنه لو قال : ليس مثله شىء ، لكان أظهر للسامع ، وأوضح .

(حـ) ما كان التشابه فيه راجعاً إلى إغلاق اللفظ نحو : « فإن عثر على أنهما استحقا إثماً فآخران يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم الأوليان[٣] » .

أما النوع الثانى : من أنواع التشابه : هو التشابه من جهة المعنى ، وهو ضربان :

(١) ما كان التشابه فيه راجعاً إلى دقة المعنى ، وخفائه نحو أوصاف البارى تعالى وأحوال القيامة ، والبعث ، والحساب .

(ب) ما كان التشابه فيه راجعاً إلى ترك الترتيب ظاهراً نحو قوله تعالى « ولولا رجال مؤمنون ، ونساء مؤمنات لم تعلموهم أن تطأوهم

---

(١) النساء ٣ .

(٢) الشورى : ١١ (٣) المائدة : ١٠٧ .

فتصيبكم منهم معرة بغير علم[١] » .

النوع الثالث : وهو التشابه من جهة اللفظ والمعنى ، ويرجع ذلك إلى تركيب بعض وجوه اللفظ مع بعض وجوه المعنى .

مثل غرابة اللفظ مع دقة المعنى فينتج لنا ستة أقسام مشتركة بين اللفظ ، والمعنى ، لأن أقسام التشابه اللفظى ثلاثة ، والمعنوى اثنان فضروب التشابه اللفظى فى التشابه المعنوى ينتج ستة أقسام للمتشابه[٢] .

المحكم والمتشابه عند السلفية :

اختلفت آراء علماء السلفية فى تفسير المحكم والمتشابه على أقوال :

١ ــ المحكم : ما عرف تأويله ، وفهم معناه ، وتفسيره ، والمتشابه ما لم يكن لأحد له إلى علمه سبيل .

ومن القائلين بهذا : جابر بن عبد الله ، والشعبى ، وسفيان الثورى قالوا : وذلك نحو الحروف المقطعة فى أوائل السور[٣] .

٢ ــ المحكم : ناسخه وحرامه ، وحلاله ، وفرائضه ، وما نؤمن به ونعمل عليه .

والمتشابه : منسوخه ، وأمثاله ، وأقسامه ، وما نؤمن ولا نعمل به روى هذا عن ابن عباس .

٣ ــ المحكم : الناسخ ، والمتشابه : المنسوخ .

---

(١) الفتح : ٢٥ .

(٢) د. الجليند : ابن تيمية وموقفه من قضيه التأويل ص ٥٥ ، ٥٦ نقلا عن شرح صحيح البخارى جـ ٨ ص ٣٢٥

(٣) الشوكانى : فتح القدير جـ١ ص ٣١٤

وهـذا القول : روى عن ابن مسعود ، وقتادة ، والربيع ، والضحاك[١] .

٤ ـ المحكم : قوله تعالى فى سورة الأنعام : « قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئاً[٢] » إلى آخر الآيتين بعدها .
والمتشابهات : هى التى تشابهت على اليهود : وهى حروف الهجاء المذكورة فى أوائل السور » ، فطلبوا أن يستخرجوا منها مدة بقاء الإسلام وأهله فاشتبه عليهم .

ويروى هذا القول عن ابن عباس أيضاً يقول السيوطى : « أخرج الحاكم وغيره عن ابن عباس قال : الثلاث آيات من آخر سورة الأنعام محكمات : « قل تعالوا » ، والآيتان بعدها . وأخرج ابن أبى حاتم من وجه آخر عن ابن عباس فى قوله تعالى : « آيات محكمات » قال : من ههنا « قل تعالوا » إلى ثلاث آيات ، ومن ههنـا : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » إلى ثلاث آيات بعدها ، وأخرج ابن أبى حاتم عن مقاتل بن حيان قال : المتشابهات فيما بلغنا، ألم ، المص ، والمر »[٣] .

٥ ـ المحكم : هو الواضح المعنى الظاهر الدلالة ، إما باعتبار

---

(١) الشوكانى . فتح القدير جـ ١ ص ٣١٤ وابن جرير : الطبرى فى تفسيره جـ ٦ ص ١٧٠
(٢) الأنعام : ١٥٩
(٣) السيوطى : الإتقان جـ ٢ ص ٣

نفسه ، أو باعتبار غيره ، والمتشابه : ما لا يتضح معناه ، أولا تظهر دلالته لا باعتبار نفسه ، ولا باعتبار غيره .

وهذا القول : أولى بالاعتبار حيث قد وجدنا الأقوال التى قدمناها قبل هذا القول الأخير ، عرفت المحكم ببعض صفاته ، كما عرفت المتشابه بما يقابلها ، فكل قول بتأمل وجيز يأخذ بعض جوانب المحكم والمتشابه ويترك البعض الآخر .

ولا شك أن مفهوم المحكم والمتشابه أوسع دائرة مما ذكر فى هذه الأقوال فإن مجرد الخفاء أو عدم الظهور أو الاحتمال ، أو التردد يوجب التشابه فالقول الثانى : مثلا خص كل واحد من القسمين ببعض الأوصاف المعينة دون غيرها ، والرابع : خص المحكم والمتشابه بآيات بعينها وهكذا[1] .

وبالرغم من ورود أقوال متعددة فى المحكم والمتشابه عند السلف فإننا لا نجد بينها تعارضاً أو اختلافاً ، بل على العكس نجد بعض الأقوال يعاضد البعض الآخر .

ومعنى ذلك أن السلف لم تتعارض أقوالهم حول تحديد المحكم والمتشابه فضلا عن أن يتوسعوا فى ذلك ، وهذا عكس ما يوجد فى كتب المتأخرين من المتكلمين ، والصوفية وغيرهم من آراء متضاربة ، تروى على أنها مذهب السلف .

---

(١) الشوكانى : فتح القدير ج ١ ص ٣١٦ وما بعدها .

موقف السلفية من المتشابه

بعد أن عرضنا لأقوال السلف فى المحكم والمتشابه، ورجحنا الرأى الذى نراه يتناول كل جوانب المحكم والمتشابه، أود هنا أن أوضح موقف السلفيه من متشابه القرآن، وهل الراسخون فى العلم يعلمون معنى المتشابه أم يفوضون العلم فيه إلى الله ؟

أولا : اتفق السلفية على أن مايتعلق بوقت قيام الساعة، وأشراطها والملائكة وأحوال الآخرة، وغير ذلك من الأمور الغيبية، لايعلم تأويله إلا الله، ووافقهم على ذلك المعتزلة والأشعرية وكل من يعتد برأيه من أصحاب الفرق من العلماء بناء على أنه لامدخل للعقل فى معرفته، وليس لأحد علم به إلا عن طريق الشرع.

يقول ابن تيمية فى تفسير سورة الإخلاص موضحاً هذا : المحكم ماعلم العلماء تأويله والمتشابه مالم يكن للعلماء إلى معرفته سبيل كقيام الساعة، ومعلوم أن وقت قيام الساعة مما اتفق المسلمون على أنه لايعلمه إلا الله (١)

ويتفق إمام الحرمين مع ابن تيمية فى هذا حيث يقول : والمراد بقوله . « وما يعلم تأويله إلا الله » أى وما يعلم مآله إلا الله ويشهد لذلك قوله تعالى : « هل ينظرون إلى تأويله يوم يأتى تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق » (٢)

---

(١) ابن تيمية : تفسير سورة الاخلاص ص ١٣٠ .

(٢) الاعراف : آية : ٥٣

والتأويل فيها يحمل على الساعة فى اتفاق الجماعة[1] ويقول القاضى عبد الجبار مؤيداً نفس الرأى : « ربمـا قيل : فما معنى قوله : « وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنـا » كيف يجوز فى بعض القرآن أن لا يعلمه العلماء وإنما يؤمنون به ، وقد أنزله الله بيانا وشفاء ؟

وجوابنا أن فى العلماء من يتأوله على ماتؤول إليه أحوال الناس فى الثواب والعقاب وغيرها ، فبين الله تعالى أنه يعلم ذلك وهو تأويله ، وأن الراسخين فى العلم يؤمنون بجملة ذلك وهذا كقوله تعالى : « هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتى تأويله يقول الذين نسوه من قبل قدجاءت رسل ربنا بالحق » وأراد به المتأول[2] .

والسؤال الذى يقال الآن ، إذا كان العلماء والفرق الكلامية تفقوا مع السلف على أن الأمور الغيبية من مثل وقت قيام الساعة ، ومجىء أشراطها والملائكة وغـير ذلك مما استأثر الله بعلمه وليس للراسخين فى العلم اجتهاد فيه أو تأويل .

إذاً فما هو مثار الخلاف بين السلفية والفرق الكلامية فى هذا الموضوع ؟

مسار الخلاف الشديد هو مايتعلق بصفات الله تعالى أو المسمى

---

(١) أمام الحرمين : الارشاد ص ٤٢ تحقيق د محمد يوسف موسى وآخر

(٢) القاضى عبد الجبار بن أحمد : تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٥٨

بمتشابه الصفات لقد حصل خلاف ونزاع بين مختلف الفرق والعلماء حول مايسمونه بمتشابه الصفات هل يعلمه الراسخون فى العلم ، أو لا يعلمونه لأن الله قد استأثر بعلمه ؟ على قولين .

فمن أجاز التأويل جعل الواو فى قوله « وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم » للعطف ، وعطف وله « الراسخون » على قوله « إلا الله » فيكون الراسخون فى العلم ممن يعلمون تأويله .

وأما من منع التأويل ، فقد قال : « إن الواو للاستئناف ، والراسخون مبتدأ خبره يقولون، وقد أوجب هذا الفريق الوقوف عند قوله تعالى : « إلا الله » أى أن هذا الفريق ذهب إلى أنه لايعلم تأويل المتشابه مطلقا إلا الله تعالى [١] هذا هو موقف الفريقين فما موقع رأى السلف من هذين الرأيين ؟ هل السلف مع أحد الفريقين أم انفردوا برأى خاص بهم ؟

إن الإجابة على هذا التساؤل تجرنى إلى تساؤل آخر مهم : وهو هل السلفية يقولون أن آيات الصفات من المتشابه ؟

يرى السلفية أن آيات الصفات من الآيات المحكمة وليست من الآيات المتشابهة وترد السلفية بشدة قول كل من يروى عن السلف إنهم يقولون بأن آيات الصفات من المتشابه يقول ابن تيمية فى معرض

---

(١) د . عبد العزيز سيف النصر : مسائل العقيدة ص ٨١ رسالة دكتوراه كلية أصول الدين — القاهرة .

الرد على من يقول عن السلف ذلك : « والدليل على أن ذلك ليس متشابه لا يعلم معناه : أن نقول : لاريب أن الله قد سمى نفسه فى القرآن بأسماء مثل الرحمن الرحيم وغير ذلك ، فانا نفهم من قوله : « إن الله على كل شيء قدير » معنى ليس هو الأول ، فهل هذه الأسماء دالة على الإله المعبود وعلى حق موجود أم لا ؟

وهل نفهم منها دلالتها على نفس الرب ، ولم نفهم دلالتها على ما فيها من معانى كالقدرة والعلم مثلا ؟ فمن أين إذاً يتأتى الاشتباه ويتطرق إليها (١) .

ولعل منشأ غلط الذين نسبوا إلى السلفية القول بأن آيات الصفات من المتشابه لعل ذلك يرجع من خلط المتأخرين ، بين علم معنى الآيه الذى خوطبنا به وبين معنى تأويلها الذى هو كيفها ، وظنوا أن السلفية حين تناهوا فيما بينهم عن الخوض فى هذه الآيات ، أنهم نهوا أنفسهم عن البحث فى معناها لأنها من المتشابه الذى لا يعلمه إلا الله .

وهذا خلط نشأ من عدم التفرقة بين المعنى وبين التأويل .

فالذي كف السلف أنفسهم عن الخوض فيه هو البحث فى كيفية الصفة التى تتحدث عنه الآية ، فلا يقال له كيف لأن التكييف عنه مرفوع .

ولقد قال السلفية إن آيات الصفات كلها لها معان مفهومة وصحيحة.

---

(١) ابن تيمية: رسالة الأكليل والمتشابه ص ٣٠ . ج ٢ مجموعة الرسائل والمسائل

وقالوا فى أحاديث الصفات تمر كما جاءت دالة على معناها من غير تأويل لها ومرادهم بالتأويل ، التحريف المقصود الذى هو صرف اللفظ عن ظاهره[1] بعد هذا أستطيع أن أقول :

راى السلفية فى منع التأويل وجوازه .

أولا : الجواز : كما كان التأويل مستعملا بين السلف بمعنى التفسير والبيان قال بعضهم بالوقف على الراسخين فى العلم وهو يريد بالتأويل تفسير الآية وبيان معناها ، لأن أصحاب القول بالوقف على لفظ الجلالة يستبعدون أن يكون هناك بشر يشارك الله فى علم[2] غيوبه، وهذا نقل عن ابن عباس ومجاهد ، فعن مجاهد ، قال : تعلمونه وتقولون آمنا به ، قالوا ولو لم يكن للراسخين فى العلم حظ المتشابه إلا أن يقولون آمنا به كل من عند ربنا ، لم يكن للراسخين أى فضل على المتعلمين ، بل على جملة المسلمين لأنهم جميعا ، يقولون آمنا به كل من عند ربنا[3] وقد أخرج ابن المنذر عن طريق مجاهد عن ابن عباس فى قوله : « وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم » قال : أنا ممن يعلم تأويله، وكل ماورد عن ابن عباس فى هذا الشأن يجب أن يصرف على أنه التأويل بمعنى التفسير والبيان ، وهذا غير التأويل المشهور عند المتكلمين،والعلماء الذى بمعنى:

---

(١) د الجليند : ابن تيمية ص ٦٣

(٢) ابن تيمية : العقيدة الحموية الكبرى ص ١٩٩

(٣) ابن قتيبة : تأويل مشكل القرآن ص ٧٣ : تحقيق السيد أحمد صقر

صرف اللفظ عن ظاهره وأشرت إليه سابقا عندما قسمت رأى العلماء والمتكلمين إلى قسمين الجواز والمنع ، فالجواز هنا غير الجواز هناك .

وأخرج ابن ابى حاتم عن الضحاك قال : « الراسخون فى العلم يعلمون تأويله ، ولو لم يعلموا تأويله ، لم يعلموا ناسخه من منسوخه ولا حلاله من حرامه ، ولا محكمه من متشابهه[1]

قاله ابن تيمية فى تفسير سورة الأخلاص : « ومما يحتج به من قال: الراسخون فى العلم يعلمون التأويل ، ما ثبت فى صحيح البخارى عن ابن عباس أن النبى صلى الله عليه وسلم دعا له وقال : « اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل ، فقد دعا له بعلم التأويل المطلقا »

وابن عباس فسر القرآن كله قال مجاهد : عرضت المصحف على ابن عباس من أوله إلى آخره أقفه عند كل آية ، أسأله عنها ، وكان يقول : « أنا من الراسخين فى العلم الذين يعلمون تأويله »[1]

والتأويل الذى يقصده ابن تيمية هو أيضا بمعنى التفسير والبيان .

فيقول فى رسالة الأكليل فى المتشابه والتأويل :«ولم يقل فى المتشابه لا يعلم تفسيره ومعناه إلا الله ، وإنما قال : «ومايعلم تأويله إلا الله»وهذا هو فصل الخطاب بين المتنازعين فى هذا الموضع فإن الله أخبر أنه لا يعلم تأويله إلى الله،ولكنه لم ينف علمهم بمعناه وتفسيره، بل قال :« كتاب أنزلناه

---

(١) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ج ٢ ص ٣ وأنظر الشوكانى: فتح القدير ج ١ ص ٣١٨

(١) ابن تيميه : تفسير سورة الاخلاص ص ١٢٠ .

إليك مبارك ليدبروا آياته » (٢)، وهذا يعم الآيات المحكمات، والآيات المتشابهات ، وما لا يعقل له معنى ، لايتدبر ، وقال : « أفلا يتدبرون القرآن » ولم يستثن منه شيئا نهى عن تدبره » (٣)

ثانيا : المنع :

وأما من منع التأويل من السلف فمقصدهم من المنع هو التأويل بمعنى الحقيقة والكنه . ولهذا قالوا إن الوقف على لفظ الجلالة فى آية آل عمران واجبة والواو للاستئناف والراسخون مبتدأ خبره يقولون ، وقد استدلوا بما يأتى :

١ — ان قوله تعالى « يقولون آمنا به متردد بين كونه حالا فضلة وخبرا عمدة والثانى أولى (٤) .

٢ — أن الله تعالى ذم الذين يتبعون ماتشابه ، وقرن ابتغاء الفتنة بابتغاء تأويله قال تعالى : « فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة ، وابتغاء تأويله » فلو كان طلب المتشابه جائزا لما ذم الله تعالى على ذلك وهذا يدل على أن طلب علم المتشابه مذموم .

٣ — أن الله مدح الراسخين فى العلم بأنهم يقولون آمنا به ، وقال

---

(٢) ص اية : ٢٩ (٤) النساء . آيه : ٨٣

(٣) ابن تيميه : رسالة الاكليل فى المتشابه والتأويل ص ٨ من مجموعه الرسائل الكبرى ط صبيح .

(١) ابن تيمية: الاكليل فى التشابه والتأويل جـ٢ ص٨ مجموعة الرسائل الكبرى ط صبيح

فى أول سورة البقرة فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم، فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم فى الإيمان به من مدح، لأن كل من عرف شيئاً على سبيل التفصيل آمن به . . . والراسخون فوضوا تعيين المراد على علمه[١] .

وأخرج ابن جرير والحاكم وصححه عن ابن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : «كان الكتاب الأول ينزل من باب واحد على حرف واحد ونزل القرآن على سبعة أحرف زاجر ، وآمر ، وحلال وحرام ، ومحكم ، ومتشابه ، وأمثال فأحلوا حلاله ، وحرموا حرامه ، وافعلوا ما أمرتم به وانتهوا عما نهيتم عنه واعتبروا بأمثاله ، واعملوا بمحكمه وآمنوا بمتشابهه وقولوا آمنا به كل من عند ربنا[٢] .

وأخرج الدارمى فى مسنده ونصر المقدسى فى الحجة عن سليمان بن يسار : «أن رجلا يقال له صبيغ قدم المدينة ، فجعل يسأل عن متشابه القرآن ، فأرسل إليه عمر ، وقد أعد له عراجين النخل فقال : من أنت فقال أنا عبد الله صبيغ فقال : وأنا عبد الله عمر ، فأخذ عمر عرجوناً من تلك العراجين فضربه حتى دمى رأسه فقال : يا أمير المؤمنين حسبك فقد ذهب الذى كنت أجد فى رأسى[٣] .

وروى هذا عن أكبر الصحابة والتابعين ، يقول السيوطى :

---

(١) الرازى : أساس التقديس ص ١٨٦
(٢) الشوكانى : فتح القدير جـ ١ ص ٣١٩
(٣) نفس المرجع ص ٣١٩

وأما الأكثرون من الصحابة والتابعين وأتباعهم ومن بعدهم خصوصاً أهل السنة ، فذهبوا إلى الثانى — منع التأويل[١] .

ويقول الرازى فى أساس التقديس فى معرض الحجج على صحة مذهب السلف فى الوقف على لفظ « الحجة الثانية » على صحة مذهب السلف التمسك بإجماع الصحابة رضى الله عنهم أن هذه المتشابهات فى القرآن ، والأخبار كثيرة والدواعى إلى البحث عنها والوقوف على حقائقها متوفرة ، فلو كان البحث عن تأويلها على سبيل التفصيل جائزاً لكان أولى الخلق بذلك الصحابة والتابعون رضى الله عنهم ، فلو فعلوا ذلك لاشتهر ولنقل بالتواتر ، وحيث لم ينقل عن واحد من الصحابة والتابعين الخوض فيها ، علمنا أن الخوض فيها غير جائز[٢] .

والتحقيق أننا نرى كما يرى ابن تيمية : أن نجعل « الواو » فى آية آل عمران للعطف من قبيل عطف المفرد على المفرد ، ويكون الراسخون فى العلم يعلمون معنى المتشابه فى القرآن بمعنى التفسير والبيان .

ومن جعل « الواو » للاستئناف ووقف على لفظ الجلالة فهذا جائز أيضاً ويكون التأويل المنفى عن الراسخين غير التأويل الذى يعلمونه .

أما من جعل التأويل بمعنى التفسير والبيان ووقف على لفظ الجلالة فهذا غير جائز بل هذا خطأ محض ، لأنه ما من قول يدعى أن هذه الآية أو تلك من المتشابه الذى لا يعلم معناه إلا الله ، إلا وقد تكلم السلف

---

(١) السيوطى : الإتقان فى علوم القرآن جـ ٢ ص ٣

(٢) الرازى : أساس التقديس ص١٨٦ .

فى بيان معناها والمتأخرون أنفسهم لم يكفوا عن آية ما لأنها متشابهة لا يعلم معناها إلا الله .

والقول السائد عند ابن تيمية أن السلف لم يكفوا عن بيان معنى آية ما من كتاب الله سواء المحكم منها والمتشابه ، ولا يرى أنهم فوضوا علم المعنى وإن كفوا عن التأويل .

المحكم والمتشابه عند المعتزلة :

كان تحديد المعتزلة للمحكم والمتشابه قائماً على أساس البناء المذهبى بمعنى أن أصولهم العقلية كانت هى الأساس فى تحديد المحكم والمتشابه والفرق بينهما .

فالقاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة يتحدث عن حقيقة المحكم والمتشابه فيقول : المحكم : ما أحكم المراد بظاهره .

والمتشابه ما لم يحكم المراد لظاهره بل يحتاج فى ذلك إلى قرينه ، والقرينة عقلية أو سمعية ، والسمعية إما أن تكون فى هذه الآية ، إما فى أولها أو آخرها أو فى آية أخرى من هذه السورة ، أو من سورة أخرى أو فى سنة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من قول ، أو فعل ، أو فى إجماع من الأمة فهذه حال القرينة التى نعرف بها المراد بالمتشابه ، ونحمله على المحكم »[1] .

فالقاضى عبد الجبار وهو من شيوخ المعتزلة الكبار قد فرق بين

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٦٠٠ تحقيق : عبد الكريم العثمان .

المحكم والمتشابه من خلال منظور عقلى متحيز لمذهب المعتزلة .

ويتفق مع القاضى عبد الجبار فى هذا الزمخشرى فى تفسير الكشاف حيث يقول :

« المحكمات هى التى أحكمت عباراتها : بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه » والمتشابهات هى المحتملات ، وأم الكتاب هى الذي أصله الذى يحمل عليه المتشابه ، ويرد إليه ويفسر به[1] .

ويقول الأشعرى : اختلفت المعتزلة فى حكم القرآن ومتشابهه .

١ — فقال واصل ابن عطاء ، وعمرو بن عبيد ، المحكمات ما أعلم الله سبحانه من عقابه للفساق كقوله : « ومن يقتل مؤمناً متعمداً »[2] وما أشبه ذلك من آى الوعيد وقوله : « وأخر متشابهات[3] » تقول أخفى الله عن العباد عقابه عليها ، ولم يبين أنه يعذب عليها كما بين فى المحكم منه »[4] .

فأنت ترى أن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد يفرقان بين المحكم والمتشابه من خلال رأيهم فى عقاب مرتكب الكبيرة ولذلك نص على أن الآيات التى تدل على عقابه محكمة ، وأما الآيات التى لم يبين الله فيها ذلك فهى متشابهه .

---

(٢) الزمخشرى : الكشاف جـ ١ ص ٢٥٩

(٣) النساء : ٩٣

(٤) آل عمران : ٧

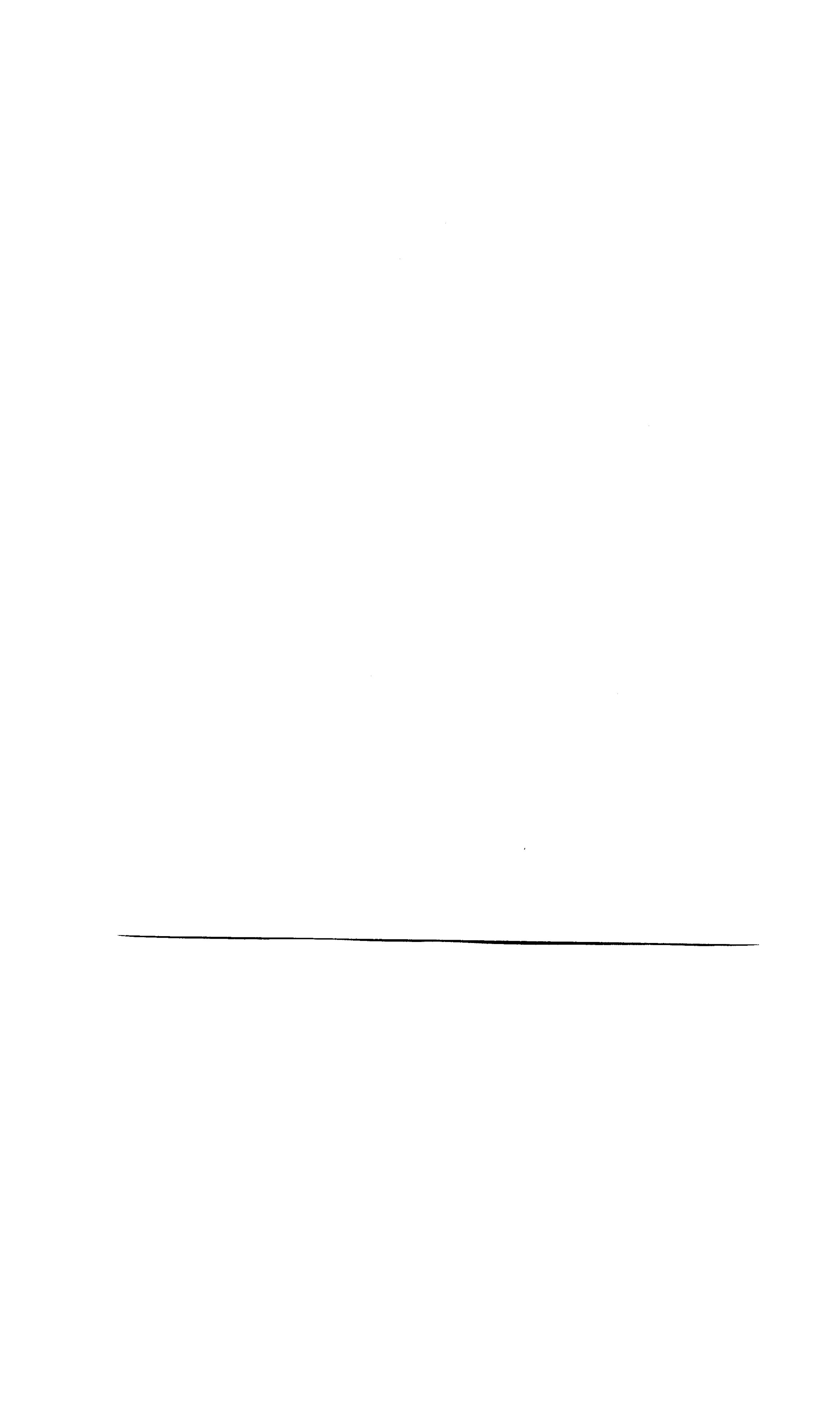
(٥) الاشعرى : فى مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٩٥ ، ٢٩٦ تحقيق محيى الدين عبد الحميد .

ومعنى ذلك أنهما طوعا القرآن لرأيهما .

٢ – وقال أبو بكر الأصم : محكمات يعنى حججاً واضحة لا حاجة لمن يقعمد إلى طلب معانيها كنحو : ما أخبر الله سبحانه عن الأمم التى مضت ممن عاقبها ، وما يثبت عقابها ، وكنحو : ما أخبر عن مشركى العرب أنه خلقهم من النطفة ، وأنه أخرج لهم من الماء فاكهة وأباً ، وما أشبه ذلك فهذا محكم كله فقال : قال الله سبحانه وتعالى : « آيات محكمات هن أم الكتاب أى الأصل الذى لو فكرتم فيه عرفتم أن كل كل شىء جاءكم به محمد صلى الله عليه وسلم حق من عند الله سبحانه ، وأخر (متشابهات) وهو كنحو ما أنزل الله من أنه يبعث الأموات ويأتى بالساعة وينتقم ممن عصاه ، أو ترك آية أو نسخها مما لا يدركونه إلا بالنظر ، فيتركون هذا ويقولون : ائتنا بعذاب الله ، فى كل هذا عليهم شبهة حتى يكون منهم النظر فيعلمون أن الله أن يعذبهم متى شاء ، وينقلهم إلى ما شاء[1] ، وفى هذا النص يقرر الأصم أن المحكم هو ظاهر الدلالة ، وأما المتشابه فهو الخفى الغامض وأنه لا يصل الإنسان إليه إلا بالحجج .

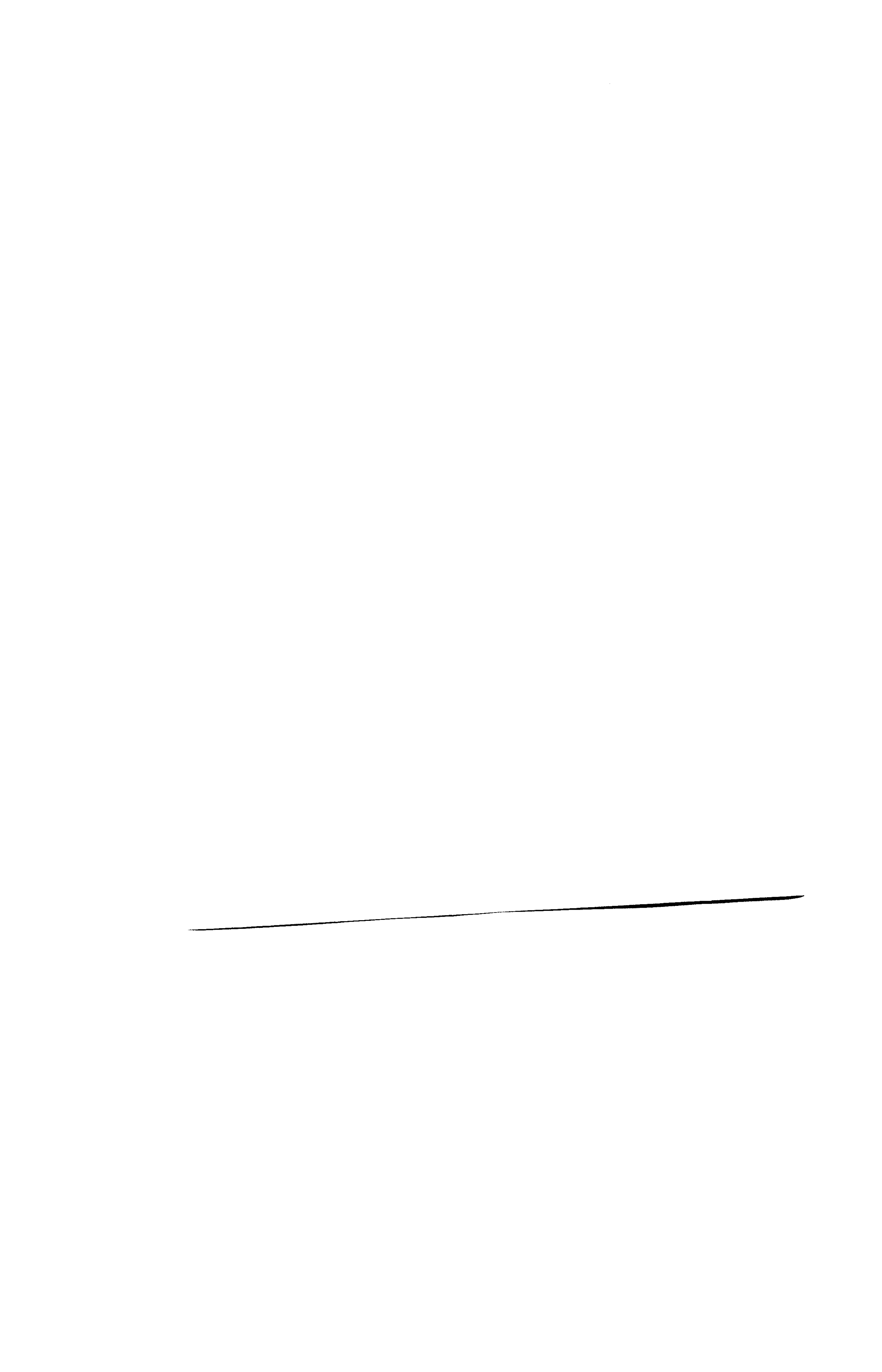
٣ – وقال الإسكافى فى قول الله تعالى : « آيات محكمات » قال هى التى لا تأويل لها غير تنزيلها ، ولا يحتمل ظاهرها الوجوه المختلفة (وأخر متشابهات) وهى الآيات التى تحتمل ظاهرها فى السمع المعانى المختلفة .

( ) المرجع السابق نفس الصفحة .



الباب الثاني

إثبات وجود الله



الفصل الأول

الاستدلال على وجود الله عند السلفية

تمهيد : الإيمان بوجود الله عز وجل أساس مسائل العقيدة كلها ، وعنه تتفرع بقية الأمور الاعتقادية التى يجب إنهاض العقل للتأمل فيها، ثم الإيمان بها .

والايمان بالله هو الأصل الأول بالنسبة لبقية الأصول والفروع ، كأصل الشجرة بالنسبة للساق والفروع فهو أصل الأصول وقاعدة الدين وكلما كان حظ المرء من الايمان بالله عظيما كان حظه فى الاسلام كبيرا.

والسلفية ترى أن القرآن كله حديث عن الإيمان يقول صاحب شرح الطحاوية : إن القرآن إما حديث مباشر عن الله تعالى فى اثبات ذاته واسمائه، وصفاته وأفعاله واما دعوة إلى التوحيد بمعنى إفراد الله بالعبادة.

وإما أمر بطاعته نهى عن معصيته ، وهذا من لوازم الإيمان .

وإما إخبار عن أهل الإيمان وما أكرمهم الله به فى الدنيا ، وما أعد لهم من الثواب فى الآخرة .

وإما إخبار عن أهل الشرك ، وما فعل بهم فى الدنيا من النكال، وما فعل بهم فى العقبى من العذاب فهو جزاء من خرج عن الإيمان .

فالكتاب كله حديث عن الإيمان بالله تعالى .(1)

---

(1) ابن أبى العز: شرح الطحاوية: ص ٢١ تحقيق احمد شاكر الناشر: على يوسف.

أدلة وجود الله عز وجل :

ولقد آمن السلفية بأن فى القرآن براهين عقلية ، واضحة وصريحة ، يفهمها كل الناس ، وهى فى الوقت نفسه أكثر دلالة على مطلوب الشرع من أدلة الفلاسفة والمتكلمين ، التى تدل على مطلوبهم أكثر مما تدل على مطلوب الشرع .

وفيما يتعلق بهذا الموضوع فإننا نجد السلفية يصرحون بأن وجود الله أمر فطرى ، فالفطرة السليمة تشهد بوجود الخالق من غير دليل .

ومرة ثانية ينبهون على هذه الفطرة الإنسانية ويستدلون عليه بالآيات .

١ — وجود الله أمر مغروز فى الجبلة الانسانية :

فالسلفية تقرر أن الفطرة السليمة مضطرة بطبعها إلى الإقرار بوجود الرب الخالق والنفوس المستقيمة التى لم تتلوث بأقذار الشرك تقر بوجود الله من غير دليل وليس كذلك فقط بل إن توحيد الله أمر بدهى فطرى قال تعالى « فأقم وجهك للدين حنيفا ، فطرة الله التى فطر الناس عليها ، لاتبديل لخلق الله ذلك الدين القيم »[1] « أفى الله شك فاطر السموات والأرض »[2]

هذه الفطرة هى التى تفسر الظاهرة التى لاحظها الباحثون فى تاريخ الأديان ، وهى أن الأمم جميعاً — التى درسوا تاريخها — اتخذت

---

(١) الروم : آيه : ٣٠ (٢) إبراهيم : آيه : ٠

معبودات ، تتجه إليها وتقدسها وقد يقال هنا ، لو كان التوجه أمراً فطريا لما عبد الناس فى مختلف العصور آلهة شتى ؟

والجواب : أن الفطرة تدعو المرء إلى الاتجاه إلى الخالق ، ولكن الانسان تحيط به مؤثرات كثيرة تجعله ينحرف حينما يتجه إلى المعبود الحق ، فما قد يغرسه الآباء فى نفوس الأبناء ، وما قد يلقيه الكتاب، والباحثون ، والمعلمون فى أفكار الناشئة ، يبدل هذه الفطرة ، ويقذرها، ويلقى عليها غشاوة فلا تتجه إلى الحقيقة[1] وسيأتى لهذا مزيد بيان.

فالمعرفة الفطرية طبيعة مركوزة فى كل نفس مؤمنة أو كافرة ، والنفوس بطبعها تحسها وتشعر بها ، وإن غابت عنها فى بعض الأحيان ، لسبب طارىء فسرعان ما تجد نفسها مضطرة إلى اللجوء إليها عند الشدائد ولو لم تكن النفوس مفطورة على هذه المعرفة لما تطامت إليها بل لم تكن مطلوبة لها[2] .

وصدق هذا ماورد عن النبى صلى الله عليه وسلم فى صحيح البخارى ومسلم عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما من مولود يولد إلا على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » ولم يقل يسلمانه لأن الاسلام موافق للفطرة .

دلالة صدق هذه الفطرة :

وهذا الذى أخبر به صلى الله عليه وسلم هو الذى تشهد الأدلة العقلية بصدقه من وجوه كثيرة .

(١) عمر الأشقر : العقيدة فى الله ص٥٦ ط . الكويت

(٢) الجليند : ابن تيمية وموقفه من التأويل ص٣٣٠

١ — منها : لاشك أن الانسان قد يحصل له فى بعض الأحيان من الاعتقادات والإرادات ما يكون حقا ، وتارة ما يكون باطلا ، وفى مجال ترجيح معتقد على آخر نراه يميل بفطرته إلى ترجيح ما فيه منفعته ودفع مافيه مضرته .

فيرجح الصدق على الكذب، والحق على الباطل وفى هذا دليل على أن فى الفطرة قوة تقتضى اعتقاد الحق وإرادة النفع ، فوجب أن يكون فى الفطرة ما يقتضى معرفة الصانع والإيمان به ، استجابة لما هى مركوزة عليه من طلب كل ما هو حق والاعتراف به .

٢ — ومنها الإنسان مفطور على جلب المنافع ودفع المضار بذاته ، وحينئذ لم تكن فطرة كل واحد ، تستقل بتحصيل ذلك ، بل تحتاج إلى سبب معين للفطرة كالتعليم ونحوه ، فإذا وجد الشرط وانتفى المانع، استجابت لما فيها من المقتضى لذلك ، وفى هذا دليل على أن النفوس مفطورة على الاعتراف بربها

٣ — ومنها : لاريب أن النفوس يحصل لها من العلوم ، بسبب ما تكتسبه من ذلك وإذا لم يكن فى كل نفس قوة تقتضى معرفة هذه العلوم لما استطاعت أن تعلم شيئا ، ولعل أكبر دليل على ذلك ، أننا لو قمنا بمحاولة لتعاليم الحيوانات لما حصل لها من العلوم ما يحصل لبنى آدم ، مع أن السبب فى الموضعين واحد . فعلم أن الفطرة السليمة إذا لم يحصل لها ما يفسدها ، كانت مقرة بالصانع عابدة له .

٤ — ومنها : أن كل نفس إذا لم يحصل لها المفسد الخارج

ولا المصلح الخارج كانت الفطرة مقتضية للصلاح ، لأن المقتضى فيها للعلم والإرادة قائم ، والمانع منتف[1]

٥ — ومنها : أنه لا يمكن للنفس أن تكون خالية من الشعور بخالقها ، وعن الإحساس بوجوده ،وذلك لأن كل نفس لابد أن تكون مريدة وشاعرة ، وما دامت النفوس لا تكون إلا مريدة فلا بد لها من مراد تحسه وتطلبه ، وتحاول الوقوف عليه ، وكل نفس لها مرادات كثيرة ومتنوعة ، غير أنها على كثرتها وتنوعها لابد أن تنتهى إلى مراد واحد تكون إرادتها له لذاته لا لغيره ، وهذا لا يكون إلا الله فهو الذى تريده القلوب وتطلبه النفوس ، وبذلك يعلم أنه لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا وأن كل مولود ولد على محبة الله ومعرفته وهو المطلوب[2]

ولقد جاء رجل إلى أبى حنيفة رحمه الله تعالى فقال : ما الدليل على الصانع .

قال : أعجب دليل النطفة التى فى الرحم ، والجنين فى البطن ، يخلقه الله فى ظلمة البطن ، وظلمة الرحم ، وظلمة المشيمة ، ثم إن كان كما زعم افلاطون الزنديق أن فى الرحم قالبا ينطبع الجنين فيه ، فلزم الحمار أن يكون الولد اما مثنانا أو مذكارا ، لأن الحقيقة لا تختلف فلما رأينا المرأة تلد مرة ذكرا ، ومرة أنثى ، ومرة توأمين ، وطورا ثلاثة ، وتريد أن تلد فلا تلد ، وتريد ألا تلد فتلد وتريد الذكر فتكون

---

(١) ابن أبى العز : شرح الطحاوية ص ١٦ تحقيق : أحمد شاكر ط . زكريا على يوسف

(٢) الجليند : ابن تيمية وموقفه من التأويل ص ٢٣١ نقلا عن العقل والنقل لابن تيمية جـ ٤ ص ٨٦

الأنثى ، وتريد الأنثى فيكون الذكر ، على إخلاف إختيار الأبوين » فعرفنا قطعا أنه قدرة قادر عالم حكيم ، وأن الفلاسفة يناودن من مكان بعيد ، لقد هلكوا وبالله كفروا ووقفوا فى الهوى، فتبا لمن يدعى الفهم وهو أعمى (١)

والمشركون الذين بعث إليهم الرسول كانوا يقرون بوجود الخالق.

ومما سبق يتبين لنا أن الإقرار بالصانع أمر فطرى مركوز فى كل نفس ولهذا كانت دعوة الرسل عليهم السلام إلى عبادة الله وحده لا شريك له ، وللتذكير بالربوبية لأن عامة الناس مقرين بالصانع ، متخذين معه شريكا فى العبادةفالشرك الذي وقع فى عامة الأمم يناقض تماماً الاقرار بالربوبية كما وضح القرآن الكريم ذلك فى كثير من آياته التى تخاطب المشركين وتتحدث عنهم يقول الله تعالى : « ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله »(٢) « ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله » (٣)

بل إن القرآن سجل عليهم اعترافهم فى أسلوب استفهام تقريرى حيث يقول : « أمن خلق السماوات والأرض وأنزل لكم من السماء ماء ، فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنبتوا شجرها أءله مع الله »؟

أمن جعل الارض قرارا ، وجعل خلالها أنهارا ، وجعل لها

---

(١) د يحيى هاشم : الاسس المنهجية ص ٢٩ — ٤٠ ط دار الفكر العربى
(٢) الزخرف : آية ٧٨
(٣) لقمان : آية ٢٥

رواسى ، وجعل بين البحرين حاجزا أءله مع الله » ؟

« أمن يجيب المضطر إذا دعاه ، ويكشف السوء ، ويجعلكم خلفاء الأرض أءله مع الله »[١]

« أمن يهديكم فى ظلمات البر والبحر ومن يرسل الرياح بشرا بين يدى رحمته أءله مع الله » ؟

« أمن يبدأ الخلق ثم يعيده ، ومن يرزقكم من السماء والأرض أءله مع الله »

وفى صدد الإجابة ، يجيب القرآن فى أسلوب التحدى والإعجاز « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين »[٢]

فجميع هذه الآيات تضع الإنسان مباشرة أمام هذه التساؤلات التى لامناص ازاءها من الاقرار والتسليم بمقصودها وهو الاعتراف بالخالق[٣]

ويرى ابن قيم الجوزية :« أن وجود الرب تعالى أظهر للعقول والفطر من وجود النهار ،ومن لم ير ذلك فى عقله وفطرته، فليتهمهما »[٤]

ويتفق السلفية على أن أدلة القرآن فى الإستدلال على وجود الله هى أدلة سمعية ، وفى نفس الوقت عقلية ، وشعورية ونفسانية ، لا يسع

---

(١) النمل : آية ٦٠ ومابعدها

(٢) النمل : آية : ٦٣ — ٦٤

(٣) ابن تيمية منهاج السنه جـ٢ ص ٢٠٢ وانظر الجليند : ابن تيمية ص ٢٣٩ وانظر رسالة الفرقان بين الحق والباطل مجموعة الرسائل الكبرى جـ ١ ص ١١١ — ١١٢ ط صبيح

(٤) ابن قيم الجوزية : مدارك السالكين جـ١ ص ٦٠

العقل السليم إلا أن يسلم بها ، ولا الإحساس إلا بالشعور بمضمونها ولا النفس إلا الرضا والتسليم بها .

٢ — الاستدلال بالآيات :

وفى هذا الدليل نجد ابن تيمية يلجأ فى ذلك إلى هذا الكون الفسيح وما فيه من آيات ظاهرة فى دلالتها على وجود الله عز وجل حيث يقرر : « أن كل ما فى الوجود هو آية الله فإنه مفتقر محتاج إليه لابد له منه ، فيلزم من وجوده ، وجود الصانع لأن المحدث لابد له من محدث كما قال تعالى « أم خلقوا من غير شىء أم هم الخالقون »[١]

وفى الصحيحين عن جبير بن مطعم أنه لما قدم فى فداء الأسرى عام بدر سمع النبى صلى الله عليه وسلم ، يقرأ فى المغرب بالطور قال فلما سمعت قوله : « أم خلقوا من غير شىء أم هم الخالقون » أحسست بفؤادى قد انصدع ، فإن هذا تقسيم حاصل .

ويقول : أخلقوا من غير خالق خلقهم؟ فهذا ممتنع فى بداهة العقل ، أم هم خلقوا أنفسهم ؟ فهذا أشد إمتناعا ، فعلم أن لهم خالقا خلقهم ، وهو سبحانه ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار ، ليبين أن هذه القضية ، التى استدل بها فطرية بديهية ، مستقرة فى النفوس لا يمكن لأحد إنكارها ، فلا يمكن صحيح الفطرة أن يدعى وجود حادث ، بدون محدث أحدثه ولا يمكنه أن يكون هو أحدث نفسه[٢] .

---

(١) الطور : ٣٥

(٢) ابن تيميه : الرد على المنطقيين ص ٥٢ - ٥٣ ط : بومباى ، العقيدة التدمريه ص ١١ ، ١٢ ط بيروت زهير جاويش

ويقرر ابن تيمية أن بين الدليلين على وجود الله ارتباط وثيق ، فدليل الفطرة أساس ضروري لتحقق الدليل الثاني ، دليل الإستدلال بالآيات ، لأن الإقرار السابق بوجود الخالق ، يعرف الإنسان ، أن هذه الآية تستلزم هذا الصانع .

يقول ابن تيمية : « وهذا شأن الحق الذي يطلب معرفته بالدليل فلا بد أن يكون مشعوراً به في النفس حتى يطلب الدليل عليها ، أو على بعض أحواله ، وأما مالا تشعر به النفس أصلا ، فليس مطلوبا لها ألبتة » [1] .

وقد نبه القرآن الكريم على هذه الآيات ، المستلزمة لوجود الخالق تعالى في غير ما موضع ، ومن أكثر هذه الآيات دلالة ووضوحا في الاستدلال ، هي آية الخلق من العدم ، فهذه أول سورة نزلت من القرآن ، ذكرت نعمة الخلق قال الله تعالى : « اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق » [2] .

فذكرت الخلق مطلقا ومقيدا ، لتنبه الإنسان في كل أحواله ، أن هذا الخلق لابد له من خالق ، ثم ذكرت خلق الانسان ، من علقة ليكون الإنسان نفسه هو الدليل الذي يستدل به على خالقه وهذا دليل فطري يعرفه كل فرد من داخل نفسه [3] .

---

(١) الجليند : ابن تيمية : ص ٣٣٠ ط . مجمع البحوث
(٢) العلق : آيه ١ ، ٢ .
(٤) ابن تيمية : مجموع الفتاوى جـ ١٠ ص ١٦٢

ولأن آية الخلق أقوى أنواع الآيات دلالة على الخالق، كان القرآن في كثير من آياته يضع أمام العقل الإنساني، الآثار المودعة في الفطرة ليهزها فتستيقظ، ويحركها فتنفعل، وفي لحظة تحركها يقول لها إنه الله ثم يقول لها: «ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه» [١].

«أولا يذكر الإنسان، أنا خلقناه من قبل، ولم يك شيئا» [٢]

«إن الله فالق الحب والنوى، يخرج الحي من الميت، ومخرج الميت من الحي، ذلكم الله فأنى تؤفكون؟

فالق الاصباح، وجعل الليل سكنا، والشمس والقمر حسبانا ذلك تقدير العزيز العليم، وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر، قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون، وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة، فمستقر ومستودع، قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون، وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء، فأخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية، وجنات من أعناب، والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه، انظروا الى ثمره اذا أثمر وينعه، ان في ذلك لآيات لقوم يؤمنون» [٣].

ويقول تعالى: «والله خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم جعلكم أزواجاً، وما تحمل من أنثى ولا تضع الا بعلمه، وما يعمر من معمر

---

(١) الأنعام: آية ١٠٢.
(٢) مريم: آية ١٧.
(٣) فاطر: آية ١١ - ١٢.

ولا ينقص من عمره إلا فى كتاب ، إن ذلك على الله يسير ، وما يستوى البحران ! هذا عذب فرات سائغ شرابه ، وهذا ملح أجاج ؛ ومن كل تأكلون لحما طريا ؛ وتستخرجون منه حلية تلبسونها ، وترى الفلك فيه مواخر ، لتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون ، يولج الليل فى النهار ويولج النهار فى الليل ، وسخر الشمس والقمر كل يجرى لأجل مسمى ، ذلكم الله ربكم له الملك ، والذين تدعون من دونه ما يملكون من قطمير »(١)

فآية الخلق مودعة فى الفطرة ، وظاهرة لأصحاب العقول ، ولذلك يمكن الاستدلال بها على وجود الله ، وهى أدلة بينة فى نفسها لاتحتاج إلى دليل آخر يؤكدها كما فعل المتكلمون مع أدلتهم المعقدة .

ويرى ابن قيم الجوزية كما رأى ابن تيمية من قبل وذكرناه فى موضعه .

أن طريقة القرآن فى الاستدلال على وجود الخالق بهذا الأسلوب، هى أدلة عقلية حيث يقول :

« فسل المعطل الجاحد ما تقول فى دولاب دائر على نهر ، قد أحكمت آلاته ، وأحكم تركيبه ، وقدرت آلاته أحسن تقدير ، وقد جعل على حديقة عظيمة فيها من أنواع الثمار والزروع ، يسقيها حاجتها وفى تلك الحديقة من يلم شعثها ويحسن مراعاتها ، أترى ذا اتفاقا من غير فاعل ، ولا قيم ولا مدبر ، أفترى ما يقول لك عقلك فى ذلك

---

(١) فاطر : آية ١١ : ١٣

لو كان ، وما الذى يفقيك به ، وما الذى يرشدك إليه [١]

وملاءمة هذه الطريقة للفطرة ، اهتدى إليها بعض المفكرين كابن رشد الفيلسوف الأندلسى ؛ ومن الجدير بالاعتبار أن أنبهك على طريقته لأنها موافقة فى بعضها لما ذهب إليه السلفية ، فقد استعمل ابن رشد الاستدلال بآية الخلق على وجود الله وإن كان لم يهتد إلى دليل الفطرة ، إلا أن دليليه على وجود الله لهما قيمتهما فى هذا المجال .

فقد رأى ابن رشد فى الآيات التى تدل على قدرة الله تعالى وعظمته وجلاله وكبريائه .

والآيات التى تبين ما فى العالم من تناسق وانسجام ، وتدبير محكم وعناية تامة بكل صغيرة وكبيرة دليلا على وجود الله تعالى .

وأطلق على التى تدل على قدرة الله وعظمته

دليل الاختراع أو الخلق

فقد وردت فى القرآن العظيم آيات كثيرة تدعو إلى الإيمان بوجود الله تعالى عن طريق النظر العقلى ، والتفكير فى المخلوقات ومما لا شك فيه أن وجود المخلوق يدل على وجود الخالق ، إذ أن كل مخلوق لابد له من خالق خلقه .

قال تعالى : « فلينظر الإنسان مم خلق ، خلق من ماء دافق » [٢]

---

(١) ابن قيم الجوزيه : مفتاح دار السعادة ج ١ ص ٢٢٥

(٢) الطارق : آيه ٥ — ٦

وقوله تعالى : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ؟ وإلى السماء كيف رفعت ؟ وإلى الجبال كيف نصبت ؟ وإلى الأرض كيف سطحت ؟ »(١)

ويقول أيضا : « ولقــد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاما ، فكسونا العظام لحما ، ثم أنشأناه خلقا آخر ، فتبارك الله أحسن الخالقين »(٢)

وقوله تعالى « يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله ، لن يخلقوا ذبابا ، ولو اجتمعوا له ، وإن يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ، ضعف الطالب والمطلوب »(٣)

وأطلق على الآيات التى تدل على ما فى العالم من تناسق وانسجام ، وتدبير محكم .

دليل العناية :

لأن كل ما فيه عناية إلهية يكون الاستدلال بكونه مخلوقا أسبق فى دلالته على الخالق ، وأقرب إلى الفطرة من حيث كونه مشتملا على العناية الإلهية ومن الآيات التى تدل على العناية قوله تعالى « ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ، ولو شاء لجعله ساكنا ، ثم جعلنا الشمس عليه دليلا ، ثم قبضناه إلينا قبضا يسيرا »(٤)

---

(١) الغاشيه : آية ١٧ — ٢٠
(٢) المؤمنون : آية ١٢ — ١٤
(٣) الحج : آية ٣ — ٧
(٤) الفرقان : آية ٤٥ — ٤٦

وقوله تعالى : (ألم نجعل الأرض مهادا ، والجبال أوتادا ، وخلقناكم أزواجا وجعلنا نومكم سباتا ، وجعلنا الليل لباسا ، وجعلنا النهار معاشا ، وبنينا فوقكم سبعاً شدادا ،وجعلنا سراجاً وهاجا ، وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا ، لنخرج به حبا ونباتا ، وجنات ألفافاً[١]) .

وقوله تعالى : (تبارك الذى جعل فى السماء بروجا ، وجعل فيها سراجا وقمراً منيرا ، وهو الذى جعل الليل والنهار خلفة لمن أراد أن يذكر أو أراد شكورا[٢]) .

وقوله تعالى : (فلينظر الإنسان إلى طعامه ، أنا صببنا الماء صبا ، ثم شققنا الأرض شقا ، فأنبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا ، وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة وأبا متاعا لكم ولأنعامكم[٣]) . إلى غير ذلك من الآيات التى تقرر هذه الآية[٤] .

ويقرر ابن رشد أن هناك فى القرآن آيات تجمع بين دليل الخلق ودليل العناية ، قال تعالى : (يأيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذى جعل لكم الأرض فراشا ،

---

(١) النبأ : ٦ - ١٢ .

(٢) الفرقان : ٦١ - ٦٢ .

(٣) عبس : ٢٤ - ٣٢ .

(٤) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٥٠ - ١٥١ تحقيق د. محمود قاسم .

والسماء بناء ، وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون[١]) .

وقال تعالى : (إن فى خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار ، والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء ، فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح ، والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يوقنون[٢]) .

وقوله تعالى : (وآية لهم الأرض الميتة أحييناها . وأخرجنا منها حباً فمنه يأكلون ، وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب ، وفجرنا فيها من العيون ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم أفلا يشكرون ، سبحان الذى خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون ، وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون . والشمس تجرى لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم ، لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ، ولا الليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون[٣]) .

وكذلك أيضا قوله تعالى: (يخرج الحى من الميت ، ويخرج الميت

---

(١) البقرة : ٢١،٢٢ .
(٢) البقرة : ١٦٤ .
(٣) يس : ٣٣ - ٣٩ .

من الحى ويحيى الأرض بعد موتها ، وكذلك تخرجون ، ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون ، ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها ، وجعل بينكم مودة ورحمة إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون ، ومن آياته خلق السماوات والأرض ، واختلاف ألسنتكم وألوانكم ، إن فى ذلك لآيات للعالمين ، ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله ، إن فى ذلك لآيات لقوم يسمعون ، ومن آياته يريكم البرق خوفا وطمعا ، وينزل من السماء ماء ، فيحيى به الأرض بعد موتها ، إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون ، ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره ، ثم إذا دعاكم دعوة من الأرض إذا أنتم تخرجون[1]) .

ونحن نرى أن ابن رشد ، قد استخدم [2] هذه الأدلة على وجود الله لأنها من الأدلة العقلية الواضحة وفى غاية اليسر والبساطة ، وتصلح لجميع المستويات العقلية ، وليس فيها أى تعقيد يفر منه الناس ، وقد أردت عن قصد بعد ما عرضت لك طريقة السلفية فى الاستدلال على وجود الله أن أدلل لك على أن هذه الطريقة استخدمها بعض المفكرين كابن

---

(١) الروم : ٩ — ٢٥ .

(٢) ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص ١٥٢ — ١٥٣ تحقيق د. محمود قاسم .

رشد وكان من الممكن أن يستخدمها الفلاسفة والمتكلمون بدل هذا المنهج المعتاص الذى اتبعوه .

يقول ابن تيمية : فالاستدلال على الخالق بخلق الإنسان فى غاية الاستقامة والحسن وهى طريقة عقلية صحيحة وهى شرعية دل عليها القرآن وهدى الناس إليها وبينها وأرشد إليها .

وهى عقلية : فإن نفس كون الإنسان حادثا بعد أن لم يكن مولودا ومخلوقا من نطفة ثم من علقة هذا لم يعلم بمجرد خبر الرسول ، بل هذا يعلمه الناس كلهم بعقولهم . سواء أخبر به الرسول أو لم يخبر ، لكن الرسول أمر أن يستدل به ودل به ، وبينه واحتج به فهو دليل شرعى، لأن الشرع استدل به وأمر أن يستدل به ، وهو عقلى لأن بالعقل تعلم صحته وكثير من المتنازعين فى المعرفة ، هل تحصل بالشرع أو بالعقل لا يسلكونه وهو عقلى وشرعى ، وكذلك غيره من الأدلة المذكورة فى القرآن مثل الاستدلال بالسحاب ، والمطر هو مذكور فى القرآن فى غير موضع وهو عقلى ، وشرعى كما قال تعالى : « أو لم يروا أنا نسوق الماء إلى الأرض الجرز ، فنخرج به زرعا تأكل منه أنعامهم وأنفسهم أفلا يبصرون »[1]

وقال تعالى « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق »[2] .

---

(١) السجدة : ٢٧

(٢) فصلت : ٥٣ .

فالآيات التى يريها الناس ، حتى يعلموا أن القرآن حق هى آيات عقلية ، يستدل بها العقل ، على أن القرآن حق ، وهى شرعية ، دل الشرع عليها ، وأمر بها ، والقرآن مملوء من ذكر الآيات العقلية التى يستدل بها العقل وهى شرعية ، لأن الشرع دل عليها وأرشد إليها [١].

---

(١) ابن تيمية : النبوات ص ٥٢ المطبعة السلفية بالقاهرة .

موقف الماديين من إثبات وجود الله

والآن وبعد هذا العرض والإيضاح لإثبات وجود الله عند السلفية ما موقف الماديين المنكرين لوجود الله أمام دلالة الفطرة وآيات الكون إنهم جحدوا ذلك فقد أنكروا البداهة والحس والمشاهدة ، وأنكروا كل آثار العلم ، وتجاربه ، وملاحظاته ، وأوغلوا فى المكابرة والمخاصمة للعقل ، وسنحاول أن نعرض لبعض هذه الشبهات التى تمسكوا بها ، ثم نناقشها ونبين بطلانها .

١ - القول بالمصادفة :

لقد زعم الماديون الجاحدون لوجود الله . أن وجود الخالق الذى يؤمن به المتدينون ليس ضرورة عقلية لتفسير ما فى الكون من نظام بديع ، وإحكام متقن ، إذ يمكن أن يكون كل هذا العالم بما فيه من الحياة والعقل ، وما فيه من الإحكام والتناسق ، والتوازن الذى تحكمه سنن مطردة ، وقوانين فى غاية الدقة إنما وجد بمحض المصادفة ، والاتفاق وضربوا لذلك مثلا : « لو جلست ستة من القردة على آلات كاتبة ، وظلت تضرب على حروفها بلايين السنين ، فلا نستبعد أن نجد فى بعض الأوراق الأخيرة التى كتبتها قصيدة من قصائد شكسبير — فكذلك الكون الموجود الآن نتيجة لعمليات عمياء ، ظلت تدور فى « المادة » لبلايين السنين[1] .

(١) وحيد الدين خان : الإسلام يتحدى ص٦٦ ط المختار الإسلامى القاهرة

وإذا تأملنا فى هذا الكلام جلياً وجدنا أنه لا يستقيم مع البداهة والمنطق والعقل ، ودليلنا على هذا .

« أن عدم الانتظام لا يتحول بنفسه إلى نظام، ولو دام ألف ألف عام، بل يزيده الدوام تشوشاً ، وارتباكا ، ولا يجديهم نفعاً تصور احتمال تشكل جزء من القصيدة فى كل فترة ، إذ لا يكون من حقهم أن يفرضوا حفظ الجزء المتشكل ، ونثر ما عداه فى المرة الثانية حتى يتشكل جزء آخر ، وهكذا إلى أن يتم شكل القصيدة أو القصائد كلها — بل يلزم أن يفرض فى كل مرة نثر جميع الحروف المنثورة فى المرة الأولى الشاملة لحروف الجزء المتشكل ، فينقض فى المرة الثانية ، ما انتظم فى الأولى ، وإن كان فى الإمكان تشكيل جزء آخر فسينتقض هو الآخر فى المرة الثانية ، ولو لم نفرض هكذا ، لكان حفظ الأجزاء المتشكلة فى أى مرة وحصر تكرار النثر فى الباقى بعد تلك الأجزاء — نظاماً مقصوداً فيلزم خلاف المفروض الذى هو عدم القصد إلى النظام[1] » .

ويقول وحيد الدين خان : « إن أى كلام من هذا القبيل لغو مثير» بكل ما تحويه هذه الكلمة من معان ، فإن جميع علومنا تجهل — إلى يوم الناس هذا ، أية مصادفة أنتجت واقعاً عظيما ، ذا روح عجيبة ، فى روعة الكون ، وينقل عن عالم آخر إنكاره بهذه المقالة « إن القول بأن الحياة وجدت نتيجة حادث اتفاق ، شبيه فى مغزاه بأن نتوقع إعداد

---

(١) مصطفى صبرى : موقف العقل ج ٢ ص ٣٤٨

معجم ضخم ، نتيجة انفجار صدفى يقع فى مطبعة[1] » .

والعلم الحديث قد أنهى إلى الأبد القول بأن هذا الكون أو شيئاً فيه وجد بالمصادفة فإن العلم الرياضى — الذى هو معظم حسابات العلم الحديث قد بحث موضوع المصادفة على أساس رياضى ، وبين بوضوح أن احتمال وجود الكون ، أو شىء فيه بالمصادفة هو « الصفر الرياضى » الذى يعرفه الرياضيون أصغر من أصغر عدد يمكن تصوره أو تحديده .

إن المصادفة — وإن كانت تبدو لنا شاردة غير منتظمة فهى تخضع لقوانين صارمة تقيدها تقييداً وثيقاً[2] :

ولقد نقل لنا هذا المثال وحيد الدين خان عن عالم أمريكى :

قال : « لو تناولت عشرة دراهم وكتبت عليها الأعداد من واحد إلى عشرة ثم رميتها فى جيبك ، وخلطتها جيداً ، ثم حاولت أن تخرج من الواحد إلى العاشر بالترتيب العددى بحيث تلقى كل درهم فى جيبك بعد تناوله مرة أخرى فإمكان أن نتناول الدرهم المكتوب عليه واحد فى المحاولة الأولى هو واحد فى المائة وإمكان أن تخرج الدراهم (١ ، ٢ ، ٣ ، ٤) بالترتيب هو واحد فى عشرة آلاف ... حتى إن الإمكان فى أن تنجح فى تناول الدراهم من (١ — ١٠) بالترتيب واحد فى عشرة بلايين من المحاولات »[3] .

---

(١) وحيد الدين خان : الإسلام يتحدى ص ٦٥

(٢) الدكتور يوسف القرضاوى : وجود الله ص ٧١ مكتبه وهبه

(٣) وحيد الدين خان : الإسلام يتحدى ص ٦٦

والغرض من هذا المثل البسيط أن يظهر ويتضح كيف تتكاثر الأعداد بشكل هائل ضد المصادفة ، وأن ما يحدث بالمصادفة يصعب جداً أن يتكرر ، ويستحيل أن يستمر وقوعه ، فكل ما نراه من ظواهر طبيعية ، تتجدد باستمرار ، وتتكرر بانتظام ، وتمضى بلا خلل ولا اضطراب يستحيل أن يقع هكذا بالمصادفة العمياء « وحين تكون الحقائق هكذا ناطقة ، وحين نعترف بخواص عقولنا يكون من الخبل والسفه أن نرد الحياة والنظام ، والتقرير فى هذا العالم إلى صدفة موهومة ونغفل كل منطق وكل برهان .

وبهذا نعلم أن صندوق الحروف الذى ضربه بعض الماديين مثلا لعمل المصادفة هو وهم من الأوهام ، وهو بمقتضى المنطق الرياضى يستحيل أن يحدث ، ولو فرض حدوثه يستحيل أن يتكرر ، وأن يثبت[1] » إن كل ما فى الكون يحكى أنه إيجاد موجد حكيم ، عليم خبير ، ولكن الإنسان ظلوم جهول « قتل الإنسان ما أكفره ! من أى شىء خلقه ؟ من نطفة خلقه فقدره ثم السبيل يسره ، ثم أماته فأقبره ثم إذا شاء أنشره ، كلا لما يقض ما أمره ، فلينظر الإنسان إلى طعامه أنا صببنا الماء صباً ، ثم شققنا الأرض شقاً ، فأنبتنا فيها حباً ، وعنباً وقضباً ، وزيتوناً ونخلا ، وحدائق غلباً »[2] .

---

(١) د يوسف القرضاوى : وجود الله ص ٧٢ مكتبة وهبه .
(٢) عبس : ١٧ — ٣٠

٢ ـ الطبيعيون والرد عليهم :

وادعى الطبيعيون : أن الطبيعة هى التى أوجـــدت الأشياء ، وأحدثتها فقالوا الطبيعة هى التى توجد ، وتحدث ، فالعلم قد أدى إلى اكتشاف القوانين الطبيعية التى تحدث الحوادث طبقاً لها ، ومن ثم فليست هناك حاجة لا نفترض لهذه الحوادث إلها وقد عبر عن ذلك زعيم الإلحاد هكسلى فقال[٢] : « إذا كانت الحوادث تصدر عن قوانين طبيعية ، فلا ينبغى أن ننسبها الى أسباب فوق الطبيعة » .

أحقاً كانت النتائج التى يتوصل اليها بالمنهج العلمى تغنينا عن فرض إله لهذا الـكون ؟ .

الواقع ان ما يكتشف عن طريق العلم ليس الا تفصيلا لما يحدث فى الـكون ، وليس تفسيراً لما هو واقع فى الـكون على الإطلاق ؛ فما الـكون الا مثل ما كينة تدور تحت غطائها ، ولا نعلم عنها الا أنها تدور ، فلو فتحنا غطاء هذه الماكينة وشاهدنا أنها تدور بواسطة دوائر ، وتروس مرتبط بعضها ببعض فهل هذه المشاهدة تعنى أننا قد

---

(٢) هكسلى : هو الكاتب الملحد الذى كتب كتابه المعروف « الإنسان يقوم وحده »فسخر الله له عالماً من جنسه هو « أ. كريسى مدريسون» رئيس أكاديميه العلوم بنيويورك وعضو سابق فى المجلس التنفيذى لمجلس البحوث القومى بالولايات المتحدة ، فسطر كتابه القيم « الإنسان لا يقوم وحده » رداً على « هكسلى» وقد ترجم هذا الـكتاب تحت عنوان « العلم يدعو إلى الإيمان » هامش العقيدة فى الله ص ٦٤ .

علمنا بخالق هذه الماكينة ؟ وهل تكون هذه المشاهدة دليلا على أن هذه الماكينة جاءت من تلقاء نفسها ، وقامت بدورها ذاتياً ؟ واذا كان الجواب بالنفى ، وهو الأمر الذى لا شك فيه فكيف يتأتى بعد ذلك أن يقال : بعد مشاهدة بعض عمليات الكون ، أن هذا الكون جاء تلقائياً ، وتحرك ذاتياً ، ولسنا فى حاجة الى نسبة ما يحدث فيه الى إله ؟

يقول البروفسور « راستيل بالى هامان » وهو أستاذ أمريكى فى البيولوجيا كانت العملية المدهشة فى صيرورة الغذاء جزءاً من البدن تنسب من قبل الى الإله ، فأصبحت اليوم بالمشاهدة الجديدة تفاعلا كيماوياً هل أبطل هذا وجود الإله ؟

فما القوة التى أخضعت العناصر الكيماوية لتصبح تفاعلا مفيداً .

إن الغذاء بعد دخوله فى الجسم الإنسانى يمر بمراحل كثيرة خلال نظام ذاتى ، ومن المستحيل أن يتحقق وجود هذا النظام المدهش باتفاق محض ، فقد صار حتما علينا بعد هذه المشاهدات أن نؤمن بأن الله يعمل بقوانينه العظمى التى خلق بها الحياة[1] » .

وفى مجال تطبيق هذا المنهج فإن المادية التاريخية ترى أن القضايا الدينية بوجه عام ، ومن بينها وجود الله ، وجدت لأسباب تاريخية ، وأن العوامل التاريخية هى التى أوجدت الدين[2] .

---

(١) وحيد الدين خان : الإسلام يتحدى ص ٢٤ ، ٣٠ .

(٢) دراسات فى العقيدة والأخلاق ص ٣٠ تأليف لجنة من كلية أصول الدين .

وزعمت أن تركيب المجتمع الإنسانى يتطور تحت سلطان الوضع الاقتصادى ، ووسيلة الإنتاج ، تطوراً ديالكتيكياً أى بعوامل من داخله تحمل بذور نقيضه وليس بواسطة عوامل من خارجه كما هو شأن العلة مع المعلول ، فازدهار وسيلة الإنتاج بسبب تضخم رأس المال ، وهذا الوضع نفسه يحمل فى طواياه بذور الثورة عليه إذ يتسبب عنه انتقال وسائل الإنتاج إلى طبقة « البروليتاريا » ويستمر هذا التناقض بين وسائل الإنتاج وعلاقات الملكية عاملا ، وحيداً للصراع ، داخل المجتمع ، ويظل هذا الصراع مستمراً حتى تنمحى الطبقية من المجتمع إلى الأبد ، ويدخل العالم فى مرحلة الشيوعية العظمى ، وعندئذ يهدأ الصراع وتسكن العاصفة ، وينتهى كل شىء(١) .

والحقيقة التى لا مراء فيها أن ما تدعيه الشيوعية الماركسية لا يؤيده المنهج العلمى الصحيح ، لأن الفكر الشيوعى يتجاهل بطريقته هذه إرادة الإنسان ، ويجعله ترساً فى آلة ، ويلغى شخصيته ، ويهدر كرامته لأنه يصاغ فى مجتمعه كما تصاغ قطعة من المعدن فى أى ماكينة .

وبذلك يغلق المنهج الماركسى الطريق أمام الفرد فلا يعطيه الفرصة لكى يبدع أفكاراً ومناهج جديدة ، وإنما يدعه يفكر فى دائرة النهج الذى تسمح به حياته الاقتصادية ، ومن ثم فإن الحقائق المطلقة أمور

---

(١) د. سعيد البوطى : كبرى اليقينيات الكونية ص ١٠٦ الطبعة الرابعة دار الفكر .

نسبية لا وجود لها فى ظل المادية التاريخية ، وهى ليست أكثر من ظلال لمقتضيات زمنية متطورة .

« ولو صح أن الدين وليد عصر مخصوص فكيف لم تكن الماركسية وليدة النظام الاقتصادي لعصرها .

أما فيما يتعلق بالمنهج نفسه فإن التيار الإلحادى يقرر أن المنهج العلمى فى معرفة الحقيقة إنما يتمثل فى المشاهدة والتجربة ، وذلك لا يتأتى بالنسبة للإله ، ولا بالنسبة لكل جوانب العقيدة ، إذ لا يمكن إخضاع الإله ، بل كل جوانب العقيدة للمشاهدة والتجربة . ومن ثم فإن كل ما يتعلق بالإله وكل الغيبيات التى ورد بها الدين باطلة .

ويقول أحد دعاة الماركسية :

« إن موقف علماء الأديان القديمة أشبه برجل يكتب شيكا لا رصيد له فى المصرف فهم قد صاغوا عبارات ليس وراءها حقائق علمية ، فعبارة الحقيقة العليا غير المتغيرة صحيحة نحويا ، ولكن ليس لها أى أساس علمى[1] .

والحقيقة أن المنهج العلمى لا يستطيع أن يدعى أن المشاهدة ، والتجربة المباشرة هما وحدهما وسيلتى العلم القطعيتين ، فإن المنهج العلمى يعترف كذلك بالاستنباط إذ أن الرابط بين المشاهدة والتجربة ، وبين النظرية العلمية ليس سوى الاستدلال .

---

(١) وحيد الدين خان : الإسلام يتحدى ص ٢٤ وما بعدها .

فالعلماء الذين يستخدمون المنهج العلمى قد وصلوا فى نهاية المطاف إلى حقائق غير مشاهدة قطعياً ، أى أنهم فى نهاية المطاف لم يسعهم إلا الإيمان بالغيبيات التى لا يرون إلا آثارها ، فأى عالم من علماء عصرنا لا يستطيع أن يخطو خطوة دون الاعتماد على ألفاظ القوة ، والطاقة ، والطبيعة ، وقانون الطبيعة وما إلى ذلك ، ولـكن هذا العالم لا يدرى ما القوة ، وما الطاقة ، وما الطبيعة وما قانون الطبيعة ؟

على أننا لو سلمنا جدلا بأن الحقيقة فى نظر العلم ليست إلا نتيجة المشاهدة والتجربة العلمية .

فلن تستقيم قضية معارضى الدين إلا اذا توصلوا بالمشاهدة والتجربة نفسها الى أن الدين فى حقيقته النهائية باطل ، فيجب أن تصل مشاهداتهم ودراساتهم التجريبية الى الحد الذى يسمح لهم بالمجاهدة بأنهم قد شاهدوا وجربوا كل شىء داخل الـكون وخارجه فى أقصى مداه ، وأنهم — بناء على ذلك — يعلنون أنه ليس هناك اله ولا ملائـكة ، ولا جنة ، ولا جحيم بنفس الثقة التى يتمتع بها رجل بصير يدير عينيه فى حجرة مقياسها ١٠ × ١٠ من الأمتار ثم يعلن أنه لا يوجد فى هذه الحجرة فيل ولا أسد ! ومن الواضح أن معارضى الدين لا يتمتعون بهذا الموقف[1] .

---

(١) وحيد الدين خان : الدين فى مواجهة العـــلم .

هذه هى بعض شبه الملحدين — والرد عليها — على أوضح حقيقة وأخطرها ألا وهى حقيقة وجود الله عز وجل والعقل المنصف فى غنى عن ترتيب المقدمات للرد على الشبه الإلحادية ، لولا أن ثمة عقولا مكبلة بأغلال من الأغراض ، والاتجاهات تقتضيها أن تغمض العين وتصرف النظر ، فهى تظل تصطنع الشبه اصطناعاً ، وتخترع المشكلات اختراعاً وتركب رأسها فى مخاصمة البدهيات وبذلك تظهر مسألة وجود الله بين كثير من الفئات بمظهر الموضوع العلمى العويص الذى يكتنفه شبه ومشكلات كثيرة ، وهى فى واقعها فطرية لا تحتاج الى دليل .

الفصل الثانى

اثبات وجود الله عند المعتزلة

معرفة الله عند المعتزلة :

إذا كان القرآن قد قرر فى غير ما موضع ، أن قضية وجود الله هى من البداهة بحيث لا تحتاج إلى دليل، وأنها فطرة الله التى فطر الناس عليها وانتهجت السلفية هذا المنهج كما وضحنا ذلك فى الفصل السابق .

فإن المعتزلة ترى أن معرفة الله فى الدنيا لا تتم بالبديهة والضرورة بل باكتساب عقلى أى بالنظر ، وخالف فى ذلك أصحاب المعارف منهم حيث قرروا بأن معرفة وجود الله ضرورية ، وقالوا إن الذين ذهبوا إلى أن معرفة الله تعالى ، لا تتأتى إلا بالنظر فى الجواهر والأعراض قد تكلفوا ما لا يجب عليهم وأصابوا من غامض العلم ما لا يقدر عليه العوام (1)

والدليل على أن معرفة الله سبحانه وتعالى لا تتم بالبديهة والضرورة

---

(1) القاضى عبد الجبار : النظر والمعارف ص ٢٣٠ ، شرح الأصول الخمسة ص ٥٥ ومن أصحاب هذا الاتجاه الذين يقولون بأن المعارف كلها ضرورية عمرو بن بحر الجاحظ وكنيته أبو عثمان توفى سنة ٢٥٠ هـ وملخص كلام هؤلاء أن المعارف كلها ضرورية طباع ، وليس شىء من ذلك من أفعال العباد ، وليس للعبد سوى الإرادة : الأصول الخمسة ص ٥٥ هامش .

أن معرفة الله تتم على طريقة واحدة ، ووتيرة مستمرة .

لذا فإنه يجب أن تكون متولدة عن نظرنا ، ويضاف إلى ذلك أنها تقع بحسب قصودنا ، ودواعينا ، فهى محتاجة إلينا ، ولا تقع إذاً ضرورة .[١]

ويسوق القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة الدليل تلو الدليل على أن معرفة الله لا يجوز أن تكون ضرورة فيقول :

« لو كان ضروريا ، لوجب أن يكون ، من يعدم هذا العلم معذورا فى ذلك لأن ذلك ليس بإرادته ، وهذا يوجب فى الكفار كلهم أن يكونوا معذورين فى تركهم معرفة الله تعالى وغير ذلك من المعارف[٢]

ويقول : إنه تعالى لو كان العلم به ضروريا ، لوجب ألا يختلف العقلاء فيه ، كما لم يختلفوا فى سائر الضروريات من سواد الليل وبياضه ومن المعلوم أنهم مختلفون فيه ، فمنهم من أثبته ، ومنهم من نفاه .

وأيضا : لو كان معرفة الله تعالى بالضرورة ، لما أمكن نفيها عن النفس ، بشك أو بشبهة والمعلوم خلافه ، ولهذا فإنك تجد كثيرا ممن برز فى الإسلام ، واشتهر به فقد ارتد وكفر ، ونفى عن نفسه العلم بالله كابن

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين جـ١ ص٣٩٦ ط بيروت دار الملايين .

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٥٢ ، ٥٣ تحقيق د. عبد الكريم العثمان .

الراوندى وأبى عيسى الوراق (١)

وأيضا : لو كان العلم بالله ضروريا لوجب أن يشترك العقلاء فيه ومعلوم خلافه والله أيضا مُنْ نظر المعتزلة لا يعرف بالمشاهدة، وإلا لشاهده الناس عيانا ، إذا الله لا يعرف بالضرورة ، ولا بالمشاهدة ، فوجب أن نعرفه إذاً بالنظر والاستدلال :(١)

وقد قال البعض منهم إن الله قــــد يعرف تقليدا ، فرد القاضى عبد الجبار على هذا القول فى سؤال وجهه إلى نفسه، فقال : « كيف يصح قولكم أن الله تعالى إذا لم يكن يعرف ضرورة ، ولا بالمشاهدة وجب أن نعرفه بالنظر والاستدلال ، وفى الناس من قال إنه يعرف تقليدا .

وأجاب القاضى عبدالجبار: بأن التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينة ، حتى يجعله كالقلادة فى عنقه ، وما هذا حاله لايجوز أن يكون طريقا للعلم ، ولهذا لم نذكره فى الطرق المذكورة .

والذى يدل على ذلك هو أن المقلد لا يخلو :

١ — إما أن يقلد أرباب المذاهب جملة .

٢ — أولا يقلد واحداً منهم — إذ لامعنى لتقليد بعضهم دون بعض لفقد المزية والاختصاص .

لايجـــوز أن يقلد أرباب المذاهب جملة ، لأنه يودى إلى اجتماع

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٥٤

(٢) د.عبدالرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين ج ١ ص ٢٧٩ طبيروت

الاعتقادات المتضادات ، فلم يبق إلا أن يقلد واحداً منهم ويعتمد على النظر والاستدلال وهذا هو المطلوب . (١)

ويرد القاضي عبد الجبار : تقليد الزاهدين لأنه لا يرى أن الزهد والتقشف ، من أمارة الحق ، ففيهم الكثير على الباطل .

ولا يصلح تقليد الأكثرية ، فليس للكثرة مزية . فلا الكثرة من علامات الحق ولا القلة من أمارات الباطل ، فثبت إذاً أن طريق معرفة الله هو النظر والاستدلال .

تقليد العامي للعالم :

اعتبر المعتزلة ، أن تقليد العامي للعالم هو من باب الرجوع إلى قول العالم ، تحقيقاً لقول الله تعالى : « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون (١) » ولأن الأمة اتفقت على أن له الرجوع إليه ، فلا يكون تقليداً (٢) .

والعلم بالله أول الواجبات : لأن سائر الشرائع من قول، أو فعل: الشرط فيها إيقاعها على وجه القربة ،والعبادة إلى الله تعالى وذلك لا يتم إلا بعد معرفة الله ، ذلك لأن سائر الواجبات تتأخر عن معرفة الله (٣)

---

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٦١، ٦٢ .
(٢) الأنبياء ٧
(٢) القاضي عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ص ٦٣
(٣) المرجع السابق ص ٧٠

الاستدلال على وجود الله عند المعتزلة :

يرتكز استدلال المعتزلة على وجود الله على استدلالهم بالأجسام عليه تعالى .

حيث ترى أن الاستدلال بالأجسام على الله تعالى أولى من الاستدلال بغيرها للاعتبارات الآتية :

١ — أن الاستدلال بالأجسام معلومة بالاضطرار ، على سبيل الجملة والتفصيل جميعا وليس كذلك الأعراض .

٢ — أن العلم بكمال التوحيد ، لايحصل مالم يحصل العلم بحدوث الأجسام .

٣ — أن الاستدلال بالأجسام يتضمن اثبات الأعراض وحدوثها ، بخلاف الأعراض .

إذا تحقق ذلك : فالأجسام حادثة ، ومحدثها مخالف لها وهو الله تعالى .

طرق معرفة حدوث الاجسام :

والطريق إلى معرفة حدوثها ثلاثة :

أحدها : أن نستدل بالأعراض على الله تعالى لأن القدم أخص صفة من صفات النفس ، والاشتراك فى صفة من صفات النفس ، يوجب التماثل ، ولا مثل لله تعالى فيجب ألا تكون قديمة ، وإذا لم تكن قديمة ، وجب أن تكون محدثة لأن الموجود يتردد بين الوصفين ، واذا لم يكن على أحدها ، كان على الآخر لا محالة .

أما الثالث : فهى الدلالة المعتمدة عند المعتزلة فى اثبات وجود الله

تعالى وهى القائمة على الأجسام ، وأول من استدل بها على وجود الله هو أبو الهذيل العلاف ، وتابعه عليها بقية الشيوخ من المعتزلة [١]
ويرجعها ابن تيمية الى الجهم بن صفوان كذلك [٢] .

وتحرير هذه الدلالة هو أن نقول :

« إن الأجسام لم تنفك عن الحوادث ولم تتقدمها ومالم يخل من الحدث يتقدمه يجب أن يكون محدثا مثله ·

وتقوم هذه الدلالة على أربع دعاوى :

١ — أن فى الأجسام معانى هى: الاجتماع ، والافتراق، والحركة ، والسكون .

٢ — أن هذه المعانى محدثة .

٣ — أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها .

٤ — أنها اذا لم ينفك الجسم عنها ، ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها [٣] .

وبعبارة أوضح : الأجسام لا تخلو من الحوادث التى هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون .

وهذه الحوادث محدثة .

---

(١) ابن تيمية :منهاج السنة جا ص ١٠٧ تحقيق د . رشاد سالم

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصـــول الخمسة ص ٩٤، ٩٥ تحقيق د عبد الكريم العثمان

(٣) القاضى عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ص ٩٥ وما بعدها

والجسم لا ينفك عنها ولا يتقدمها .

وما دام الجسم لا ينفك عنها ولا يتقدمها فيجب أن يكون حادثاً مثلها[١] .

والقاضى عبد الجبار فى شرح أصوله الخمسة يأخذ فى إثبات صحة كل دعوى من هذه الدعاوى الأربع .

الدعوى الأولى وهى الكلام فى إثبات الأكوان التى هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون .

وتحرير الدلالة على ذلك : هو أن الجسم حصل مجتمعاً فى حال كان يجوز أن يبقى مفترقا ، والحال واحدة ، والشرط واحد ، فلابد من أمر ومخصص له ولمكانه حصل مجتمعا وإلا لم يكن بأن يحصل على هذا الوجه أولى من أن يحصل على وجه آخر ثم يأخذ القاضى عبد الجبار ، فى تحليل كل الاعتراضات التى يتصور أن تثار ضد هذه الدعوى من مثل :

فإن قيل : ومن أين أن هذا الجسم حصل على مجتمعاً فى حال كان يجوز أن يبقى مفترقا ؟ ويرد على ذلك : بأن هذا الحكم معلوم ضرورة فى الأجسام الحاضرة التى اختبرناها وسبرناها ، وأما فى الأجسام الغائبة فيعلم بالرد إلى الأجسام الحاضرة ، فنقول إذا وجب ذلك فى هذه الأجسام لتحيزها ، والتحيز ثابت فى الأجسام الغائبة ، فيجب أن يكون هذا

---

(١) د : عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين جـ١ بيروت دار العلم للملايين .

الحكم ثابتاً هناك[١] .

وإذا قيل لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعاً لذاته ، أو لما هو عليه فى ذاته دون حاجة إلى مخصص .

فالرد على ذلك أنه : « لو كان كذلك لوجب أن يكون مجتمعاً أبداً ، ولا يكون مفترقا أصلا ، ولأنه لو كان كذلك ، لوجب أن يكون كل جزء فيه مجتمعاً ، لأن صفة الذات ترجع إلى الآحاد والأفراد دون الجمل ، ولأنه لو كان كذلك لوجب إذا افترق أن يكون مفترقا لذاته ، وأيضاً فكان يؤدي إلى أن يكون مجتمعاً على قصدنا مفترقا دفعة واحدة ، وذلك محال ، ولأنه : لو كان كذلك لكان يجب أن يقف كونه مجتمعاً على قصدنا ، ودواعينا ، والمعلوم خلافه ، ولأنه لو كان كذلك ، لوجب فى الأجسام كلها أن تكون مجتمعة لأنها متماثلة ، والإشراك فى صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك فى سائر صفات الذات »[٢] .

وهكذا يستمر القاضى عبد الجبار فى تفنيد كل الاعتراضات المفترضة وينتهى إلى إثبات الأكوان التى هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون .

الدعوى الثانية : وهى الكلام فى حدوث الأعراض ، والخلاف

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٩٧
(٢) المرجع السابق ص ٩٩

فيه مع أصحاب الكمون والظهور[1] ، فإنهم ذهبوا إلى قدم الاجتماع والافتراق وقالوا : إن الاجتماع متى ظهر كَمَنَ الافتراق ، وإذا ظهر الافتراق كمن الاجتماع .

والدليل على هذا أن العرض يجوز عليه العدم ، بينما القديم لايجوز أن يعدم والعرض لا يجوز أن يكون قديماً ، فيجب أن يكون محدثاً ، لأنه لا وسط بين هذين الوصفين ، فإذا لم يكن على أحد الوصفين ، كان الآخر لا محالة .

والعرض يجوز عليه العدم لأن الجسم المجتمع إذا افترق فما كان فيه الاجتماع لا يخلو :

١ — إما أن يكون باقيا فيه كما كان .

٢ — أو زائلا عنه .

لا يجوز أن يكون باقيا فيه كما كان :

وإذا كان زائلا فلا يخلو :

١ — إما أن يكون زائلا بطريقة الانتقال .

٢ — أو بطريقة العدم .

---

(١) والذى اشتهر من المعتزلة بهذا الاسم هم النظامية : إذ أن الخلق عند النظام فعل واحد ، فالله خلق العالم جملة ، والموجودات خلقت دفعة واحدة ولكن بعضها يكون كامنا فى بعض وبمرور الزمن تخرج أنواع المعادن ، والنبات ، والإنسان من مكمنها انظر الملل والنحل جـ ١ ص ٥٦ تحقيق د . عبد العزيز الوكيل وانظر شرح الأصول الخمسة ص ١٠٤ تعليق

لا يجوز أن يكون زائلا بطريقة الانتقال ، لأن الانتقال محال على الأعراض فلم يبق إلا أن يكون زائلا بطريقة العدم[١] .

أما الدليل على أن القديم لا يجوز عليه العدم ، فهو أن القديم قديم لنفسه والموصوف بصفة من صفات النفس ، ولا يجوز خروجه عنها، بحال من الأحوال ، هذه الدلالة مبنية على أصلين :

أحدهما : أن القديم قديم لنفسه .

والثانى : أن الموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال .

أما الذى يدل على أن القديم قديم لنفسه ، هو أنه لا يخلو :

إما أن يكون قديما لنفسه ، أو بالفاعل ، أو لمعنى ، لا يجوز أن يكون قديما بالفاعل ، ولا لمعنى ، فلم يبق إلا أن يكون قديما لنفسه على ما نقوله[٢] .

الدعوى الثالثة : وهى الكلام فى أن الأجسام لا يجوز خلوها من الأكوان التى هى الاجتماع ، والافتراق ، والحركة ، والسكون .

والدليل على صحة ما نقوله فى ذلك هو أن الجسم ، لو جاز خلوه عن هذه المعانى ، لجاز خلوه عنها الآن ، بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو مثل اللون ، فإنه وان صح خلو الجسم منه لم يصح أى يخلو منه

(١) القاضى عبد الجبار بن أحمد : شرح الأصول الخمسة ص ١٠٥

(٢) المرجع السابق ص ١٠٧

بعد وجوده فيه[١] .

ودليل آخر : اذا قلنا هذا الجسم متحرك أثبتنا شيئا سوى الجسم ، بدليل أنا : اذا قلنا هذا الجسم ، ليس بمتحرك ، صدق قولنا ، وان كان الجسم باقيا ساكنا فلو كان المفهوم من الحركة عين الجسم ، لكان نفيها نفي عين الجسم ، وهكذا يطرد الدليل في اثبات السكون ونفيه.[٢]

ودليل ثالث هو أن كل جسمين إما أن يكون بينهما مسافة ، أو لا فإن كان بينهما مسافة كانا مفترقين ، وإن لم يكن كانا مجتمعين[٣] .

الدعوى الرابعة : والكلام فيها في أن الجسم إذا لم ينفك عن هذه الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق ، والحركة ، والسكون ، وجب أن يكون محدثا مثلها .

والدليل على صحة هذه الدعوى : أن الجسم إذا لم يخل من هذه الحوادث ولم يتقدمها وجب أن يكون حظه في الوجود كحظها ، وحظ هذه المعاني في الوجود أن تكون حادثة وكائنة بعد أن لم تكن ، فوجب أن يكون الجسم محدثا أيضا وكائنا بعد أن لم يكن كالتوأمين إذا ولدا معا وكان لأحدهما عشر سنين ، فإنه يجب أن يكون للآخر أيضا عشر سنين[٤]

---

(١) المرجع السابق : ص ١١١

(٢) الغزالي:الاقتصاد في الاعتقاد ص ٨٩ تقديم د عادل العوا دار الأمانة

(٣) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١١٣

(٤) المرجع السابق ص ١١٣ وما بعدها وانظر اللمع في الرد على أهل البدع للأشعري تحقيق د غرابة مطبعة مصر ،والاقتصاد في الاعتقاد ص ٩٠ وما بعدها تحقيق د . العوا

وبعد إثبات هذه الدعاوى الأربع أخذ المعتزلة فى تنفيذ الاعتراضات الممكنة التى يمكن أن يرد عليها ، والرد عليها من هذه الاعتراضات :

١ — فإن قيل : ما أنكرتم أن الجسم وإن لم يخل من الحوادث ولم ينفك عنها ، لم يجب أن يكون محدثا مثلها ، بأن يكون قد حدث فيه حادث قبله حادث، وقبل ذلك الحادث حادث إلى ما لا أول له .

ويرد على هذا بأن نقول : هذه مناقضة ظاهرة ، لأن الحادث والمحدث سواء والمحدث لا بد له من محدث وفاعل ، والفاعل المحدث يجب أن يكون متقدما على فعله ، وما تقدم غيره لا يجوز أن يكون مما لا أول لوجوده .

أو بعبارة أخرى : لو كان الجسم قديما لوجب أن يكون متقدما على هذه المعانى المحدثة، لأن من حق القديم أن يكون متقدما على ما ليس بقديم ، كما أن من حق ما وجد منذ يومين أن يكون متقدما على ما وجد منذ يوم ، وقد عرفنا أن الجسم لا يجوز أن يكون متقدما على ما وجد منذ يوم ، وقد عرفنا أن الجسم لا يجوز أن يكون متقدما على هذه المعانى ، فوجب ألا يكون قديما ، وإذا لم يكن قديما وجب أن يكون محدثا ، لأن الوجود يتردد بين هذين الوصفين فإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة [1] .

وبعد أن يورد أكبر رأس فى المعتزلة وهو القاضى عبد الجبار —

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١١٥ وابن تيمية : العقل والنقل جـ ١ ص ٣٩ وما بعدها

والذى اعتمدنا عليه فى إيراد أدلة المعتزلة على وجود الله — حجج القائلين بقدم العالم ثم يفندها ويرد عليها ، يرى أنه بذلك قد أثبت أن العالم ليس قديما وأن الأجسام محدثة ، وما دامت الأجسام محدثة فلابد لها من محدث وفاعل وفاعلها ليس إلا الله تعالى[1] .

يبرهن على الشطر الأول بما تدل عليه تصرفاتنا فى الشاهد ، فإنها محتاجة إلينا ، ومتعلقة بنا ، تحتاج إلينا لحدوثها[2] « فكل ماشاركها فى الحدث وجب أن يشاركها فى الاحتياج إلى محدث وفاعل ، والأجسام قد شاركتها فى الحدوث فيجب أحتياجها إلى محدث وفاعل .

وأما الشطر الثانى : وهو الكلام فى أن فاعلها ليس إلا الله ، فيقسم القاضى عبد الجبار فى ذلك تقسيماته العقليه المعتادة فيقول : لا يخلو
١ — إما أن تكون قد أحدثت نفسها .
٢ — أو أحدثها غيرها .

إن الفرض الأول وهو أن تكون هذه الأجسام المحدثة قد أحدثت نفسها وهذا باطل : لأن الفاعل لشىء يجب أن يكون متقدما على فعله ، فلو كان الجسم هو الذى أحدث نفسه لزم أن يكون قادرا وهو معدوم ، والمعدوم لايجوز أن يكون قادرا .

وأما الفرض الثانى : وهو أن تكون هذه الأجسام قد أحدثها غيرها فقد استدعى تساؤلا آخر وهو : هل هذا الغير الذى أحدث هذه الأجسام مثلها أو هو مخالف لها ؟

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١١٨
(٢) د عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين ج ١ ص ٤٠٤ دار العلم للملايين بيروت

إن الفرض الأول : وهو أن يكون الذى أحدث هذه الأجسام مثلها باطل لأنه لو كان الذى أحدثها مثلها ، صح من الواحد منا أن يخلق لنفسه ما شاء من البنين وذلك مستحيل .

فلم يبق إلا الفرض الثانى وهو أن يكون الذى أحدثها فاعل مخالف لها وهو الله تعالى الذى ليس كمثله شيء[1] .

لم لا يجوز أن يكون الجسم قد حدث بالطبع ؟

إن المعتزلة رأت أن لفظ الطبيعة غير معقول ، ومع هذا فإن الأمر يستدعى التساؤل : ماتعنون بالطبع ؟

أتريدون به الفاعل المختار ؟ أم تريدون به علة أوجدت معلولا هو هذا العالم فان أراد القائلون بالطبيعة الفرض الأول : وهو أن الطبيعة قوة فاعلة ، قادرة مختارة فالمعنى صحيح لأن هذا هو الإله بلغة الدين ، غير أن التعبير عنه بالطبيعة تعبير فاسد ، لأن أهل اللغة ، لا يسمون الفاعل المختار طبعا أو طبيعة وإن أراد القائلون بالطبيعة الفرض الثانى وهو أن الطبيعة علة موجبة فان الأمر يحتاج إلى تساؤل آخر هو :

إن كانت هذه العلة حادثة فمن الذى أحدثها ؟

الذى أحدثها طبيعة أخرى مثلها ، أو الذى أحدثها فاعل مختار :

إن كان الذى أحدثها طبيعة أخرى من جنسها فباطل ، لأن هذه الطبيعة الأخرى سوف تستلزم طبيعة أخرى وهكذا يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية وذلك محال .

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١١٩

أما ان كان الذى أحدثها فاعل مختار ، فذلك الإله عندنا بلغة الدين .

واذا جاز أن تحدث الطبيعة بفاعل مختار فلم لا يجوز أن يحدث العالم نفسه بفاعل مختار وهو الله تعالى .

وأما الفرض الثانى فى العلة الموجبة : وهوأن تكون هذه العلة قديمة فانه يلزم عليه القول بقدم العالم ، لأن حق المعلول أن لا يتراخى عن العلة والقول بقدم العالم باطل وقد أبطلته المعتزلة

وبهذا يصل المعتزلة الى مطلوبهم ، وهو إثبات وجود الله عز وجل ، بناء على أن العالم حادث وأنه لابد له من محدث ، وأن ذلك المحدث هو الله تعالى وليست الطبيعة كما ادعى الملاحدة [١]

(١) المرجع السابق .

الفصل الثالث

نقد السلفية لطريقة المعتزلة

فى إثبات وجود الله

يرى السلفيون أن طريقة المعتزلة فى الاستدلال على وجود الله ، طريقة معقاصة ليست من أصول الدين ، وأن المقدمات التى سلكوها فى الوصول إلى النتيجة ليست بينة بنفسها ، ولا يمكن التوصل إلى إثباتها بطريق اليقين ولذا لا يسلمون لهم هذه المقدمات . يقول ابن تيمية :

أن دليل المتكلمين مبنى على مقدمتين . إحداها :

١ — أن الجسم لا يخلو عن الأعراض التى هى الصفات .

٢ — والثانية : أن ما لا يخلو عن الصفات التى هى الأعراض فهو محدث ، لأن الصفات التى هى الأعراض لا تكون إلا محدثة ، وقد يفرضون ذلك فى بعض الصفات التى هى الأعراض كالأكوان ، وما لا يخلو عن جنس الحوادث فهو حادث لامتناع حوادث لا تتناهى .

فهذه الطريقة مما يعلم بالاطراد : أن محمدا صلى الله عليه وسلم لم يدع الناس بها إلى الإقرار بالخالق ، ونبوة أنبيائه ، ولهذا قد اعترف حذاق أهل الكلام كالأشعرى وغيره بأنها ليست طريقة الرسل ، وأتباعهم ، ولا سلف الأمة ، وأئمتها ، وذكروا أنها محرمة عندهم ، بل المحققون على أنها طريقة باطلة .

وأن مقدماتها فيها تفصيل ، وتقسيم يمنع ثبوت المدعى بها مطلقا ، ولهذا تجد من اعتمد عليها فى أصول دينه فأحد الأمرين لازم له .

إما أن يطلع على ضعفها ، ويقابل بينها وبين أدلة القائلين بقدم العالم فتتكافأ عنده الأدلة أو يرجح هذا تارة وهذا تارة كما هو حال طوائف منهم [١]

وإما أن يلتزم لأجلها لوازم معلومة الفساد فى الشرع والعقل ، كما التزم جهم لأجلها فناء الجنة والنار ، والتزم لأجلها قوم ، ولأجل غيرها أن جميع الأعراض لا يجوز بقاؤها بحال ، لأنهم إلى جواب النقض الوارد عليهم ، لما أثبتوا الصفات لله مع الاستدلال على حدوث الأجسام بصفاتها ، فقالوا : صفات الأجسام أعراض ، أى أنها تعرض فتزول ، فلا تبقى بحال ، بخلاف صفات الله ، فإنها باقية ، وهذه مخالفة للمعلوم بالحس .

فهذه داخلة فيما سماه هؤلاء أصول الدين ولكن ليست فى الحقيقة من أصول الدين الذى شرعه الله لعباده [٢] .

---

(١) الجهم بن صفوان يقول بفناء الجنة والنار . انظر الملل والنحل ج١ ص ٧٣ وفى مواضع أخرى مقالات الإسلاميين للأشعرى ج ٢ ص ٥٤٢ ، التبصير فى أصول الدين للبغدادى ص ٩٦

(٢) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ج١ ص ٣٩ - ١١ تحقيق الدكتور رشاد السالم وانظر « النبوات » ص ٤٢ ومابعدها المطبعة السلفية ومنهاج السنة ج١ ص ٤١٩ وما بعدها تحقيق الدكتور رشاد سالم . مختصر الموصلى ج ١ص ٤٥٧ .

ومن الإنصاف أن نقرر هنا أن السلفيين قد تأثروا بابن رشد فى هذا النقد حيث يرى أن هذه الطريقة معتاصة ، تذهب على كثير من أهل الرياضة فى صناعة الجدل فضلا عن الجمهور . ومع ذلك فهى غير برهانية ولا مؤدية إلى وجود البارى سبحانه [١] .

وزعيم السلفية ابن تيمية يتفق مع ابن رشد فى أن طريقة المتكلمين تحتاج فى تقريرها إلى مقدمات طويلة قد لاتسلم إلى القطع فى نتائجها .

ومن أجل هذا الغموض عند المعتزلة وغيرهم من المتكلمين نرى كثيراً من السلف والأئمة لهم موقف من المتكلمين ومن علم الكلام يدور على الذم والحرمة لكل من اشتغل به ، لما فيه من استعمال ألفاظ مجملة تشتمل على حق وباطل ، وفى نفيها نفى الحق ، وفى إثباتها إثبات الباطل ، فهم كما يقول الإمام أحمد « مخالفون للكتاب مختلفون فيه متفقون على مخالفة الكتاب، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم »

ولو افترضنا صحة هذه الطريقة عقلا ، فإنها مخالفة لطريقة الأنبياء وجل العقلاء آمنوا بربهم ورسله بدون طريقة المعتزلة والمتكلمين فى الاستدلال ، بل إن هذه الطريقة تقلب الأمور رأسا على عقب ، فبدلا من أن يقولوا بأن خلق الإنسان وحدوثه بعد أن لم يكن كاف فى الاستدلال على وجود الله لبداهته ووضوحه لكل العقول ، صرفوا

---

(١) ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص ١٢٥ . مطبعة الأنجلو تحقيق د . محمود قاسم

أنفسهم عن ذلك ، وجعلوا حدوث الانسان بعد أن لم يكن أمراً غامضاً فأخذوا يستدلون عليه بطريقة الأعراض ، وحدوثها ، فجعلوا حدوث الأعراض أكثر بداهة وأوضح للعقول من حدوث الإنسان بعد أن لم يكن وهذا قلب للأمور .

إذ من المعلوم أن حدوث الإنسان فى بطن أمه بعد أن لم يكن ، من الأمور البديهية التى لاتحتاج إلى دليل ، ووجوده على ظهر الأرض بعد أن لم يكن أمر واضح لكل عاقل أكثر من حدوث الأعراض وإمكانها .

ولهذا : كثيرا مانجد القرآن يذكر الإنسان من حين لآخر بخلقه بعد أن لم يكن ، ليستدل بذلك على خلقه : « أولا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً »[١] «وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً »[٢] « هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً » [٣] إلى أمثال ذلك من الآيات الكثيرة التى تذكر الإنسان بخلقه ليستدل بذلك على خالقه .

ولوضوح هذه الطريقة وملاءمتها لجميع العقول كانت أول آية نزلت من القرآن مشتملة على التذكير بها : « اقرأ باسم ربك الذى خلق

---

(١) مريم : ٦٧ .
(٢) مريم ٩
(٣) الانسان : ١ .

خلق الإنسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم »[١]

فذكر أولا : نعمة الخلق العام ، وهو الإيجاد بعد العدم ، وذلك لأن صفة الخلق من البديهيات التى تقرها العقول ، ولا تتوقف أمامها بالشك والارتياب ، ثم ذكر بعد ذلك خلق الإنسان ، وخصه بنوع من الخلق هو الخلق من العلق .

أما المعتزلة فجعلوا صفة الخلق أو الحدوث من الأمور الخفية التى تحتاج فى بيانها إلى الاستدلال عليها بحدوث الأعراض وملازمتها لها .

فألزموا أنفسهم بذلك كثيراً من المحالات فضلا عن بطلان هذه الطريقة فى نفسها »[٢]

على أن محاولة المعتزلة الانتماء ببراهينها فى إثبات وجود الله عز وجل إلى منهج القرآن لم تلق قبولا لدى السلفية ، فقد وجه الإمام ابن تيمية سهام نقده الشديد إلى ادعاء المعتزلة فى أن طريقتهم فى إثبات الذات العلية ، إنما هى طريقة الخليل إبراهيم صلى الله عليه وسلم فى إثباته فيما

( ) العلق : ١ - ٣ .

(٢) ابن أبى العز : شرح الطحاوية ص ١٨ وابن تيمية : منهاج السنة حـ٢ ص ٢٠٤ ومجموع فتاوى ابن تيمية حـ١٦ ص ٨٣ ، وما بعدها وانظر الجليند : ابن تيمية وموقفه من التأويل ص٢١٩ ، ومابعدها .

حكاه عنه رب العزة بقوله تعالى : « لا أحب الآفلين »(٢)

فقد ذهب المعتزلة ، ومن تابعهم من المتكلمين ، إلى تأويل الأفول في الآية بالحركة وقالوا : إن ابراهيم قد استدل على حدوث الكواكب بتحركها وتغيرها ؛ لأن كل متحرك محدث ، والمحدث لا يصلح أن يكون خالقاً .

ويرد عليهم ابن تيمية قائلا : « ومن عجائب الأمور ، أن كثيراً من الجهمية ونفاة الصفات والأفعال ، يستدلون على ذلك بقصة الخليل صلى الله عليه وسلم كما ذكر ذلك بشر بن المريسي ، وكثير من المعتزلة ، ومن أخذ ذلك عنهم أو ممن أخذ ذلك عنهم كأبي الوفاء بن عقيل ، وأبي حامد ، والرازي وغيرهم ، وذكروا في كتبهم أن هذه الطريقة هي طريقة ابراهيم الخليل صلوات الله وسلامه عليه وهو قوله : «لا أحب الآفلين » .

قالوا : فاستدل بالأفول الذى هو الحركة ، والانتقال على حدوث ما قام به ذلك ، كالكواكب والقمر والشمس »(١) .

ويقرر ابن تيمية أن المتكلمين من المعتزلة قد حادوا عن جادة الصواب في فهم الآية الكريمة ، حيث لا تشهد لهم اللغة التى نزل بها

---

(١) سوره الأنعام ٧٦

(١) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ٣١٠ تحقيق د . رشاد سالم

القرآن ، إذ المتفق عليه عند أهل اللغة والمفسرين ، أن الأفول ليس هو الحركة ، سواء كانت مكانية أو كمية أو كيفية وإنما المتواتر من هذه اللغة : أن الأفول : هو الغياب ، والاحتجاب يقال أفلت الشمس إذا غابت عن الأنظار واحتجبت عنها .

هذا بالإضافة إلى أن السياق لا يؤيد ما ذهب إليه المتكلمون ، فإن الله قد ذكر عن الخليل صلوات الله وسلامه عليه ، أنه لما رأى كوكبا قال : هذا ربى ، فلما أفل قال : لا أحب الآفلين ، فلما رأى القمر بازغاً قال : هذا ربى ، فلما أفل قال : لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين ، فلما رأى الشمس بازغة ، قال : هذا ربى : هذا أكبر ، فلما أفلت ، قال : يا قوم إنى برىء مما تشركون ، انى وجهت وجهى للذى فطر السماوات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين »[٢] .

فلو كان مقصود ابراهيم عليه السلام هو الاستدلال بالحركة ، المسماة تغيراً ، لكان قد قال ذلك من حين رأى بزوغ أى من هذه الكواكب ، ولا ينتظر حتى الأفول ، لأن التحرك كان ثمة ملازمة لها حين بزوغها ، ومن ثم كان قول المتكلمين أن المراد بالأفول هو الحركة لا يشهد له سياق الآيات .

وأيضاً فإن الآيات لم تسق للاستدلال على وجود الله تعالى ، فإبراهيم لم يستدل بالآيات على إثبات الصانع ، بل كان يستدل بها على

---

(١) الأنعام : ٧٦ ، ٧٧

نفى الشريك ، وإبطال عبادة ما سوى الله ، لأن قومه كانوا مقرين بالصانع ، ولكن كانوا يشركون فى عبادته غيره ، فقوله ، هذا ربى سواء قاله على سبيل التعذير لتقدير قومه ، أو قاله على سبيل الاستدلال والترقى أو غير ذلك لم يكن يقصد به أن هذا رب العالمين ، والقديم ، الأزلى ، صانع العالم ، لأن قومه كانوا مقرين بذلك فهم لم ينكروا صانع العالم ، وإنما أشركوا فى عبادته غيره من الأصنام والأوثان والكواكب .

فإبراهيم يبين لقومه أن الذى يستحق العبادة يستعان به عند نزول المصائب ، لا يأفل أو يغيب[١] .

والسبب الذى من أجله عارض السلفية دليل المعتزلة والمتكلمين عموما بل والفلاسفة فى إثبات وجود الرب ، ومحاولتهم نفى أن يكون هذا الدليل أو ذلك منتهيا إلى المنهج القرآنى هو : أن دليل المعتزلة ومن تابعهم على حدث العالم بإثبات حدوث الجواهر والأعراض ، وقد ألقى بظله على حركة التأويل لديهم ، إذ كانوا بين أمرين :

إما أن يفسد عليهم طريق إثبات الصانع الذى اتبعوه .

وإما أن يؤولوا النصوص التى تتعارض مع هذا الدليل حتى تطرد دلالته .

---

(١) ابن تيميه : درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ٣١٠ تحقيق د . رشاد سالم

والسلفيون قد وضح لديهم ذلك الذى قرره المعتزلة وغيرهم بل أن ابن تيمية يردد أسماء المتكلمين الذين بينوا ذلك ووضحوه من أمثال أبى الحسين البصرى ، وأبى المعالى الجوينى وغيرهما[١] .

وبهذا يرى السلفيون أن محاولة المعتزلة ومن تابعهم من المتكلمين والفلاسفة فى إثبات وجود الله هى تحريف للكلم عن مواضعه وخروج عن المنهج القرآنى فى اتباع ذلك .

(١) د . عماد خفاجى : مناهج التفكير ص ٨٧٢

الباب الثالث

صفات الله تعالى

الفصل الأول

التوحيد عند السلفية وأنواعه

التوحيد : مصدر وحد يوحد توحيدا ، أي جعله واحدا ، وسمي دين الإسلام توحيداً ؛ لأن مبناه على أن الله واحد في ملكه ، وأفعاله لا شريك له ، وواحد في ذاته وصفاته ، لا نظير له وواحد في إلهيته وعبادته لا ند له فتوحيد الله معناه : اعتقاد أنه إله واحد لا شريك له ونفي المثل والنظير عنه ، والتوجه إليه بالعبادة .

فتوحيد الأنبياء والرسل الذين جاءوا به من عند الله ، ينقسم إلى ثلاثة أنواع:

١ — توحيد الربوبية .

٢ — توحيد الإلهية .

٣ — توحيد الأسماء والصفات .

وهي متلازمة ، كل نوع منها لا ينفك عن الآخر ، فمن أتى بنوع منها ، ولم يأت بالآخر فما ذاك إلا أنه لم يأت به على وجه الكمال المطلوب ، لأن التوحيد لا يتحقق إلا بالاعتقاد بهما معا .

وإن شئت قلت التوحيد نوعان :

١ — توحيد في المعرفة والإثبات ، وهو توحيد الربوبية والأسماء والصفات .

٢ — توحيد فى الطلب والقصد وهو توحيد الإلهية والعبادة (١)
والتقسيم الأول باعتبار متعلق التوحيد ، والتقسيم الثانى باعتبار ما يجب على الموحد .

وإذا كان التوحيد عند السلفية يتضمن ثلاثة أنواع ، كما قلت ، فأرى لزاما على أن أخص كل واحد من هذه الأنواع بما يحدد مفهومه ويوضح مراميه ، ثم أردف ذلك ببيان علاقة كل واحد منهما بالآخر .

النوع الأول : **توحيد الربوبية** : قال صاحب تاج العروس : الرب هو الله عز وجل وهو رب كل شىء أى مالكه ، وله الربوبية على جميع الخلق .

والرب يطلق فى اللغة على المالك ، والسيد ، والمدبر ، والمربى ، والمتمم ، والقيم ، والمنعم ، ولا يطلق غير مضاف إلا على الله تعالى ، وإذا أطلق على غيره أضيف فيقال: رب كذا (٢) ومنه حديث أبى هريرة « لا يقل المملوك لسيده ربى » كره أن يجعل مالكه ربا له ، لمشاركة الله تعالى فى الربوبية .

---

(١) الراغب الأصفهانى فى المفردات : والشيخ سليمان بن عبدالله بن محمد ابن عبد الوهاب : تيسير العزيز الحميد فى شرح كتاب التوحيد ص ٣١ الطبعة الثانية بيروت وانظر د . خليل هراس: دعوة التوحيد ص٧ وشرح الطحاوية ص ٢١

(٢) محب الدين : أبى الفيض الزبيدى : شرح القاموس المسمى بتاج العروس جـ ١ ص ٢٠٢ فصل الراء باب الباء الطبعة الأولى المطبعة الخيرية

فأما قوله تعالى : « اذكرنى عند ربك » فإنه خاطبه على المتعارف عندهم ، وعلى ما كانوا يسمونهم به ، ومثله قول موسى عليه السلام للسامرى : « وانظر إلى إلهك » أى الذى اتخذته إلها .

فأما الحديث فى ضالة الإبل : « حتى يلقاها ربها » فإن البهائم غير متعبدة ، ولا مخاطبة ، فهى بمنزلة الأموال التى يجوز إضافة مالكها إليها ، وجعلها أربابا لها ومنه حديث عمر : رب الصريمة ، ورب الغنيمة [1] وقال الأصفهانى الرب فى الأصل التربية ، وهو إنشاء الشىء حالا فحالا إلى حد التمام ، يقال : ربه ورباه وربيه ، وقيل لأن يربنى رجل من قريش ، أحب إلى من أن يربنى من هوازن .

فالرب مصدر مستعار للفاعل ، ولا يقال الرب مطلقا الا على الله تعالى المتكفل بمصلحة الموجودات ، نحو قوله تعالى : « بلدة طيبة ورب غفور » وعلى هذا قوله تعالى : « ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا » أى آلهة وتزعمون أنهم البارى مسبب الأسباب ، وبالإضافة يقال له ولغيره نحو قوله « رب العالمين » « ربكم ورب آبائكم الأولين » ويقال رب الدار ورب الفرس لصاحبهما ، وعلى ذلك قوله تعالى : « اذكرنى عند ربك ، فأنساه الشيطان ذكر ربه » وقوله تعالى : « ارجع إلى ربك » وقوله تعالى : « قال معاذ الله ، انه ربى أحسن مثواى » قيل عنى به الله تعالى وقيل عنى به الملك الذى رباه

---

(١) مجد الدين : ابن الأثير : النهاية فى غريب الحديث والأثر جـ ٢ ص ١٧٢ باب الراء مع الباء تحقيق د. محمود الطناحى وآخر

والأول أليق بقوله[١] ».

ونخرج من ذلك : أن للفظ الرب عدة معان ، وهذه المعانى كلها مما يصح أن تراد بلفظ الرب أما إذا أطلق على الله تعالى ، فهو المربى للأشياء التى يتمها ، وينقلها فى الأطوار المختلفة حتى يبلغ بها غاية كمالها ، وهو المالك والسيد عليها والمدبر لمصالحها ، والقائم بحفظها[٢] .

المعنى الاصطلاحى لتوحيد الربوبية عند السلفية :

توحيد الربوبية يعنى الإقرار أن الله تعالى رب كل شىء ومالكه وخالقه ورازقه وأنه المحيى المميت ، النافع الضار ، الذى له الأمر كله وبيده الخير كله ، القادر على ما يشاء ليس له فى ذلك شريك .

وهذا التوحيد هو الذى جبلت الفطر على الاعتراف به ، والخضوع له سبحانه وهو لا يكفى العبد فى حصول الإسلام ، بل لا بد أن يأتى مع ذلك بلازمه من توحيد الإلهية لأن الله تعالى حكى عن المشركين ، أنهم كانوا مقرين بهذا التوحيد . قال تعالى : (قل من يرزقكم من السماء والأرض ، أمن يملك السمع والأبصار ، ومن يخرج الحى من الميت ، ويخرج الميت من الحى ومن يدبر الأمر فسيقولون الله ، فقل أفلا تتقون[٣]) .

---

(١) أبى القاسم الأصفهانى : المفردات فى غريب القرآن ص ١٨٤ باب الراء تحقيق الكيلانى .

(٢) د. خليل هراس : دعوة التوحيد ص ٧

(٣) يونس : ٣١

ويقول أيضا : (ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله فأنى يؤفكون[١]) ، (ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ليقولن الله ، قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعقلون[٢]) .

ويقول سبحانه : (قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون ، سيقولون لله قل أفلا تذكرون[٣]) . ومثل هذا كثير فى القرآن .

ولم يكونوا يعتقدون فى الأصنام ، أنها مشاركة لله فى خلق العالم ، بل كان حالهم فيها كحال أمثالهم من مشركى الأمم : تارة يعتقدون أن هذه تماثيل قوم صالحين من الأنبياء والصالحين ويتخذونهم شفعاء ، ويتوسلون بهم إلى الله ، وهذا كان أصل شرك العرب قال تعالى حكاية عن قوم نوح : (وقالوا لا تذرن آلهتكم ولا تذرن وداً ولا سواعا ، ولا يغوث ويعوق ونسرا[٤]) .

وقد ثبت فى صحيح البخارى وكتب التفسير ، وقصص الأنبياء وغيرها عن ابن عباس رضى الله عنهما وغيره من السلف أن هذه أسماء قوم صالحين فى قوم نوح فلما ماتوا عكفوا على قبورهم ثم صوروا تماثيلهم ، ثم طال عليهم الأمد ، فعبدوهم وأن هذه الأصنام بعينها

---

(١) الزخرف : ٨٨ .
(٢) العنكبوت : ٦٤ .
(٣) المؤمنون : ٨٤ — ٨٥ .
(٤) نوح : ٢٣ .

صارت إلى قبائل العرب ، ذكرها ابن عباس[1] رضى الله عنهما قبيلة قبيلة[1] .

ولما كان الشرك فى الربوبية معلوم الامتناع عند الناس كلها ، باعتبار إثبات خالقين متماثلين فى الصفات والأفعال ، وإنما ذهب بعض المشركين إلى أن ثم خالق خلق بعض العالم كما يقول : الثنوية فى الظلمة ، وكما يقوله الفلاسفة الدهرية فى حركة الأفلاك أو حركات النفوس ، أو الأجسام الطبيعية ، فإن هؤلاء يثبتون أموراً محدثة بدون إحداث الله إياها ، فهم مشركون فى بعض الربوبية ، وكثير من مشركى العرب ، وغيرهم قد يظن فى آلهته شيئا من نفع أو ضر بدون أن يخلق الله ذلك .

ومع أنه لم يعرف عن أحد من الطوائف أنهم خالفوا فى توحيد الربوبية ، إلا أن المتكلمين أتعبوا أنفسهم فى إثبات هذا النوع من التوحيد بدليل مشهور يسمى عندهم دليل التمانع .

خطأ المتكلمين .

وقد ظنوا خطأ أن دليل التمانع هو معنى قوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا[2] » لاعتقادهم أن توحيد الربوبية الذى قرروه هو توحيد الألوهية الذى بينه القرآن ودعت إليه الرسل عليهم السلام ،

---

(١) ابن أبى العز : شرح الطحاوية ص ٧٩
(٢) الأنبياء : ٢٢

وليس الأمر كذلك بل التوحيد الذي دعت إليه الرسل ونزلت به الـكتب هو توحيد الألوهية المتضمن توحيد الربوبية وهو عبادة الله وحده لا شريك له [١] .

ولـكن لما وجد فى الناس من ينازع فى توحيد الربوبية ، ويجعل لغير الله سلطاناً من الشركة معه فى الخلق أو التدبير لم يهمل القرآن الـكريم الاحتجاج ؛ بل قرره أعظم تقرير فى قوله تعالى « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون » [٢]

فالآية قد نفت أن يـكون لله ولد يتقرب إليه بعبادة هذا الولد ، وفى هذا نفى لتأليه الوسائط بين الله وعباده .

ثم نفت أن يـكون هناك آلهة أخرى تعبد على سبيل الشركة معه وكلاهما ممتنع . ويقرر ابن تيمية : أن فى الآية برهانين يقينيين على امتناع أن يـكون مع الله إله آخر .

الأول : أنه لو كان مع الله إله آخر لذهب كل إله بما خلق ، فيتحقق الفرض الأول وهو قوله « إذاً لذهب كل إله بما خلق »

الثانى : أنه لو كان مع الله إله آخر «لعلا بعضهم على بعض» وهنا يصدق الفرض الثانى وهو قوله : « ولعلا بعضهم على بعض » ومعلوم أن ذلك لم يقع .

---

(١) إبن أبى العز : شرح الطحاوية ص ١٤ ، ١٨ تحقيق أحمد شاكر .
(٢) المؤمنون : ٩١

وبما أن اللازم منتف فيهما فقد انتفى الملزوم وهو ثبوت إله مع الله [١].

ويوضح ابن تيمية فى كتابه منهاج السنة بيان التلازم فيقول :

وبيان التلازم أنه إذا كان معه إله إمتنع حينئذ أن يكون مستقلا بخلق العالم مع أنه تعالى مستقل بخلق العالم ، وامتنع أيضاً أن يكون مشاركاً للآخر معاونا له ، لأن ذلك يستلزم عجز كل منهما ، والعاجز لا يفعل شيئاً فلا يكون رباً ولا إلهاً .

وإنما استلزمت المعاونة والمشاركة عجز كل منهما لأن أحدهما إذا لم يكن قادراً إلا بإعانة الآخر ، لزم عجزه حالة الانفراد ، ويمتنع كذلك أن يكون قادراً حالة الاجتماع لما يؤدي إليه ذلك من الدور القبلي ، لأن أحدهما لا يكون قادراً ، حتى يجعله الآخر قادراً ، أوحتى يعينه الآخر ، وذلك الآخر لا يجعله قادراً ولا يعينه إلا إذا كان قادراً وهو لا يكون قادراً إلا بجعل الأول له قادراً ، أو بإعانته له وذلك دور ، إذا كان كل منهما محتاجاً إلى إعانة الآخر فى الفعل أن يكون أحدهما قادراً حال الانفراد أو حال الاجتماع ، ومن ثم يمتنع أن يكون لكل واحد منهما فعل حال الانفراد أو حال الاجتماع .

وبذلك يتضح استلزام المعاونة والمشاركة للعجز .

وعلى هذا لا يتأتى فرض وجود إله مع الله فرض المعاونة والمشاركة

---

(١) ابن أبي العز : شرح الطحاوية ص ١٩،١٨ وانظر ابن تيميه : العقل والنقل جـ٤ ص ٢٢١ وما بعدها .

إذ يلزم لكون كل منهما قادرا أن يكون منفردا

ومفعول ذاك مميزا عن مفعول هذا فيذهب كل إله بما خلق ، هذا بمخلوقاته وذاك بمخلوقاته .

فتبين أنه لو كان معه إله لذهب كل إله بما خلق ، وهذا ليس بواقع ، فإنه ليس فى العالم شيء ، إلا وهو مرتبط بغيره من أجزاء العالم ومادام اللازم منفيا انتفى الملزوم .

وأما البرهان الثانى : وهو قوله : « ولعلا بعضهم على بعض » فإنهما يمتنع أن يكونا متساويين فى القدرة ، لأنهما إذا كانا متساويين فى القدرة كان مفعول كل منهما متميزاً عن مفعول الآخر ، وهو باطل لأنهما إذا كانا متكافئين فى القدرة لم يفعلا شيئا ، لا حال الاتفاق ، ولا حال الاختلاف ، سواء كان الاتفاق أو الاختلاف لازما لهما ، أو كان الاتفاق أو الاختلاف جائزاً .

أما لزوم عدم الفعل فى حال الاتفاق اللازم لهما فلأن أحدهما لا يريد ، ولا يفعل حتى يريد الآخر ويفعل ، وليس تقدم أحدهما أولى من تقدم الآخر لتساويهما فيلزم ألا يفعل واحد منهما .

فإذا قدر أن ارادة هذا وفعله مقارن لإرادة الآخر وفعله فإنه على هذا التقدير لا يمكنه أن يريد ويفعل إلا مع الآخر ، فتكون ارادته ، وفعله مشروطة بإرادة الآخر وفعله ، فيكون بدون ذلك عاجزاً عن الإرادة والفعل ، فيكون كل منهما عاجزاً حال الانفراد ، ويمتنع أن يصيرا قادرين حال الاجتماع ومن ثم لا يتأتى أن يكون لكل واحد منهما فعل حال الانفراد وحال الاجتماع .

وأما لزوم عدم الفعل فى حال الاختلاف اللازم لهما ، فلأن هذا يمنع ذاك وذاك يمنع هذا ، لتكافؤ القدرتين فلا يفعلان شيئا .

وأيضا فإن امتناع أحدهما مشروط بمنع الآخر فلا يكون هذا ممنوعا حتى يمنعه ذاك ، ولا يكون ذاك ممنوعا حتى يمنعه هذا ، فيلزم أن يكون كل منهما مانعا ممنوعا وهذا ممتنع .

ولأن زوال قدرة كل منهما حال التمانع ، انما هو بقدرة الآخر ، فإذا كانت قدرة هذا لاتزول حتى تزيلها قدرة ذاك وقدرة ذاك لا تزول حتى تزيلها قدرة هذا ، فلاتزول واحدة من القدرتين ، فيكونا قادرين ، وكونهما قادرين على الفعل مطيقين له فى حال كون كل منهما ممنوعا بالآخر عن الفعل عاجزا عنه محال ، لأنه جمع بين النقيضين .

وأما إذا قدر إمكان اتفاقهما وإمكان اختلافهما ، فإن تخصيص الاتفاق بدون الاختلاف،وتخصيص الاختلاف بدون الاتفاق يحتاج إلى من يرجح أحدهما على الآخر ، ولا مرجح إلا هما ، وترجيح أحدهما بدون الآخر محال ، وترجيح أحدهما مع الآخر هو اتفاق فيفتقر تخصصه إلى مرجح آخر ، فيلزم التسلسل فى العلل وهو ممتنع باتفاق العقلاء .

وبذلك يتضح أنه لو قدر إلهان ، وكانا متكافئين فى القدرة لم يفعلا شيئا لا حال الاتفاق ، ولا حال الاختلاف،ومن ثم إذا قدر الهان لابد أن يكون أحدهما أقدر من الآخر ، والأقدر عال على من دونه فى القدرة بالضرورة فلو كان ثم آلهة لوجب علو بعضهم على بعض .

والمستقل بالفعل، هو العالى وحده ، لأن الثانى المقهور إن كان محتاجاً في فعله إلى إعانة الأول كان عاجزا بدون الإعانة ، وكانت قدرته من غيره وما كان هكذا لايكون إلها بنفسه ، فيمتنع إذاً أن يكون المقهور إلها .

وإن كان المقهور مستقلا بفعل بدون الإعانة من العالى ، لم يكن للعالى إذاً أن يمنعه مما هو مستقل به ، فيكون العالى عاجزاً عن منع المقهور ، فلا يكون عاليا ، كيف وقد فرض أنه عال ؟

وبذلك يتضح أنه مع علو بعضهم على بعض لا يكون المقهور إلها بوجه من الوجوه .[1]

وهذا هو مطلوب الآية . وانتظام أمر العالم كله ، وإحكام أمره من أدل الدليل على أن مدبره إله واحد ، وملك واحد ، ورب واحد ، لا إله للخلق غيره ولا رب لهم سواه .

فالعلم بأن وجود العالم عن صانعين متماثلين ممتنع لذاته مستقر في الفطرة ، معلوم بصريح العقل بطلانه ، فكذا تبطل الهية اثنين ، فالآية الكريمة موافقة لما ثبت واستقر في الفطر من توحيد الربوبية . دالة مثبتة مستلزمة لتوحيد الإلهية .[2]

---

(١) ابن تيمية : منهاج السنة ج ٢ ص ٦٨ ، ٧١ المطبعة الأميرية والعقل والنقل ٤ / ٣٢١ ، ٣٢٧ ومختصر الموصلى ج١ ص ٩٥ وما بعدها . ومناهج التفكير ٨٧٥ وما بعدها .

(٢) ابن أبى العز : شرح الطحاوية ص ١٩ تحقيق أحمد شاكر الناشر زكريا يوسف .

بعض الآيات القرآنية والاحاديث التى تدل على توحيد الربوبية :

من الآيات التى يستدل القرآن بها على توحيد الربوبية وفى الوقت نفسه مستلزمة لتوحيد الإلهية :

١ — يقول الله تعالى فى سورة البقرة « يأيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ، الذى جعل لكم الأرض فراشا، والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم ، فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون»(١).

٢ — وقال تعالى عن ابراهيم : « إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين » (٢).

٣ — وقال تعالى : « والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون ، أموات غير أحياء ، وما يشعرون أيان يبعثون ، وإلهكم إله واحد » (٣).

٤ — وقال تعالى:«قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى آلله خير أما يشركون أمن خلق السموات والأرض ، وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ، ما كان لكم أن تنبتوا شجرها أإله مع الله ؟ بل هم قوم يعدلون ، أمن جعل الأرض قرارا وجعل خلالها أنهارا ، وجعل لها رواسى وجعل بين البحرين حاجزاً أأله مع الله ؟ بل أكثرهم لا يعلمون ،أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء

---

(١) البقرة : ٢١ ، ٢٢ .

(٢) الأنعام : ٧٩ .

(١) النحل : ٢٠ ، ٢٢

ويجعلكم خلفاء الأرض، أإله مع الله ؟ قليلا ما تذكرون، أمن يهديكم في ظلمات البر والبحر ، ومن يرسل الرياح بشرا بين يدى رحمته أإله مع الله تعالى عما يشركون ، أمن يبدأ الخلق ثم يعيده ، ومن يرزقكم من السماء والأرض أإله مع الله قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » (١)

وفى الحديث جاء فى صحيح البخارى : « اللهم أنت ربى لا إله إلا أنت خلقتنى وأنا عبدك ، وأنا على عهدك ، ووعدك ما استطعت أعوذ بك من شر ماصنعت ، أبوء لك بنعمتك على ، وأبوء بذنبى فاغفر لى فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت » .

النوع الثانى : **توحيد الالهية** : بمعنى أن يعبد الله وحده ولا يشرك بعبادته أحد من خلقه ، لأنه مبنى على إخلاص التأله لله تعالى من المحبة، والخوف، والرجاء ، والتوكل ، والدعاء إلى آخره فهو إخلاص « إياك نعبد وإياك نستعين » .

وهذا التوحيد هو أول الدين وآخره ، وباطنه وظاهره وهو أول دعوة الرسل وآخرها وهو معنى قول لا إله إلا الله فإن الإله هو المألوه والمعبود ، بالمحبة والخشية والإجلال والتعظيم ، وجميع أنواع العبادة .

الرسل بعثوا للدعوة الى توحيد الله بتوحيد العبادة :

إن رسل الله وانبياءه من أولهم إلى آخرهم بعثوا لدعاء العباد الى

---

(١) النمل ٥٩ ، ٦٤

توحيد الله بتوحيد العبادة . ولأجل هذا التوحيد خلقت الخليقة وأرسلت الرسل ، وأنزلت الكتب وفيه افترق الناس إلى مؤمنين وكفار وسعداء أهل الجنة وأشقياء أهل النار .

قال تعالى : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم ، والذين من قبلكم لعلكم تتقون » (١) فهذا أول أمر فى القرآن بالعبادة .

وقال نوح لقومه : « ياقوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره ، أفلا تتقون » (٢) فهذه دعوة أول رسول بعد حدوث الشرك .

وقال هود عليه السلام لقومه :«اعبدوا الله مالكم من اله غيره» (٣)

وقال صالح لقومه : « اعبدوا الله ما لكم من اله غيره » (٤)

قال شعيب عليه السلام لقومه : « اعبدوا الله مالكم من اله غيره » (٥)

قال تعالى : «وما أرسلنا من قبلك من رسول الا نوحى اليه أنه: لا اله الا أنا فاعبدون » (٦) وقال تعالى : « ولقد بعثنا فى كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت » (٧)

وبهذا التوحيد أمر رسولنا صلى الله عليه وسلم أن يقول :«قل انى أمرت أن أعبد الله مخلصا له الدين وأمرت بأن أكون أول المسلمين »(٨)

---

(١) البقرة : ٢١
(٢) المؤمنون : ٢٣
(٣) الأعراف : ٦٥
(٤) الأعراف : ٧٣
(٥) الأعراف : ٨٥
(٦) الانبياء : ٢٥
(٧) النحل : ٣٦
(٨) الزمر : ١١-١٢

«قل الله أعبد مخلصا له دينى »[١] وبه خوطب الرسول بقوله تعالى: « فاعبد الله مخلصا له الدين » ، وبقوله تعالى : « وما أرسلنا من قبلك من رسول الا نوحى اليه أنه لا اله الا أنا فاعبدون »[٢] ، وبقوله : « واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون »[٣]

ولهذا كان يقول نبينا صلى الله عليه وسلم : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم »

ولما قال هرقل لأبى سفيان حين سأله عن النبى صلى الله عليه وسلم ما يقول لكم « قال : يقول اعبدوا الله ، ولا تشركوا به شيئا ، واتركوا مايقول آباؤكم »

وقال النبى صلى الله عليه وسلم لمعاذ « إنك تأتى قوماً أهل كتاب ، فليكن أول ماتدعوهم إليه شهادة أن لا اله الا الله »[٤]

وهذا التوحيد هو أول واجب على المكلف لا النظر ولا القصد إلى النظر ولا الشك كما هى أقوال لمن لم يعرف ما بعث الله به رسوله صلى الله عليه وسلم من معانى القرآن والسنة ، فهو أول واجب وآخر واجب .

---

(١) الزمر : ٢ (٢) الانبياء : ٢٥

(٣) الزخرف : ٤٥

(٤) إبن أبى العز : شرح الطحاوية ص ١١ ، ١٢ ابن تيميه . منهاج السنه جـ ٢ ص ٦٢ ، وما بعدها المطبعه الأميرية .

وأول ما يدخل به الإسلام الفرد وآخر ما يخرج به من الدنيا كما قال صلى الله عليه وسلم : « من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة » (١).

منهج القران فى اثبات توحيد الالوهية :

ولما كان توحيد الألوهية هو مناط الإيمان بالله ورسوله أفصح القرآن عنه كل الإفصاح وأبدأ فيه وأعاد وضرب لذلك الأمثال بحيث أن كل سورة فى القرآن فيها الدلالة على هذا التوحيد ، ولأن الشرك الذى وقع فى جميع الأمم كان فى هذا النوع ،فإن عامة مشركى الأمم كانوا مقرين بالصانع ، ويعترفون بتوحيد الربوبية ولكنهم مع اقرارهم بالرب قد أشركوا فى عبادته .

والقرآن قد استعمل فى نفى الشركاء لله فى العبادة الأمثلة المشاهدة أمام الإنسان ، وعليه أن يستعمل فى ذلك قياس الأولى بالنسبة لله .

يقول الله تعالى : « ضرب لكم مثلا من أنفسكم ، هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم » (٢)

ومن المعروف أن مملوك الرجل ليس شريكه بمال ما ، فإذا كان هذا شأن الإنسان مع مملوكه : « ولله المثل الأعلى » . فلماذا يجعلون عبيد الله ومخلوقاته شركاء معه فى عبادته ؟ .

ومن ثم كانت الآيات المتعددة والمتنوعة التى تدعو الى هذا التوحيد

---

(١) إبن العز : شرح الطحاوية ص . ط . احمد شاكر

(٢) الروم : ٢٨

من مثل قوله تعالى : « وقال الله لاتتخذوا إلهين اثنين ، إنما هو إله واحد فإياى فارهبون »(١) وقوله تعالى : « ومن يدع مع الله إلها آخر ،لا برهان له به فإنما حسابه عند ربه »(٢) ، وقوله تعالى : «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » (٣)

ومدلول الآية مغروز فى الفطر بالطبع وذلك أنه من المعلوم أنه إذا كان ملكان كل واحد فيهما فعله فعل صاحبه فلا يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة لأنه لا يتحقق ذلك عن فاعلين من نوع واحد وفعل واحد ، فيجب ضرورة -إن فعلا معا- أن تفسد المدينة الواحدة ، إلا أن يكون أحدهما يفعل والآخر عاجز .

فالآية مسوقة هنا لنفى التعدد فى الألوهية ، ونفى أن يكون هناك من يستحق العبادة من دون الله .

١ — فإنه سبحانه أخبر أنه لو كان فيهما آلهة غيره لفسدتا ، ولم يقل أرباب .

٢ — وأيضا فان هذا إنما هو بعد وجودهما ، وأنه لو كان فيهما وهما موجودتان آلهة سواه لفسدتا .

٣ — فانه قال: لفسدتا وهذا فساد بعد الوجود ولم يقل لم يوجدا فان فساد السماوات والأرض يلزم من كون الآلهة فيهما متعددة ، ومن كون الإله الواحد غير الله ، وأنه لاصلاح لهما ، إلا بأن يكون الإله فيهما

(١) النحل : ٥١ (٢) المؤمنين : ١١٧
(٣) الانبياء : ٢٢ .

هو الله وحده لا غيره ، فلو كان للعـــالم إلهان معبودان ، لفسد نظام العالم كله .[١]

وقال تعالى : « قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا »[٢] قال قتادة كما ذكره ابن جرير الطبرى فى تفسيره ، لاتخذوا سبيلا بالتقرب[٣] إليه وقوله تعالى : « إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا »[٤] ثم يضع القرآن أمامنا دليلا آخر لنفى التعدد فى الالهية : «قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لايملكون مثقال ذرة فى السماوات ولا فى الأرض ، وما لهم فيهما من شرك ، وماله منهم من ظهير ، ولاتنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له »[٥]

فالآية توجه إلى المشركين هذا السؤال :

هل الذين عبدتموهم من دون الله يملكون مثقال ذرة فى السماوات أو فى الأرض على سبيل الاستقلال ، أو على سبيل الشركة ؟

وهل عاون الله أحد منهم فى خلق السماوات والأرض .

ولحصول العلم لديهم بنفى ذلك نجد القرآن يعمـــد إلى نفى قضية أخرى ربما كانت سببا فى وقوع الشرك فى هذا العالم فيقول لهم : ان

---

(١) ابن أبى العز : شرح الطحاوية ص ٨٦ — ٨٧ المكتب الاسلامى زهير شاويش .
(٢) الاسراء : ٤٤ .
(٣) الشوكانى : فتح القدير جـ ٣ ص ٢٠٤ ط . مصطفى الحلبى وانظر الطحاوية ص ٨٧ وابن رشد : مناهج الادلة ص ١٥٥ تحقيق د. محمود قاسم .
(٤) الدهر : ٢٩
(٥) سبأ : ٢٢ — ٢٣ .

الشفاعة لاتقبل عنده الا لمن أذن له فى ذلك ، لينفى بذلك دعواهم فى شركهم بأنهم قالوا : « ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى » .

فالذى لايخلق لا على سبيل الاستقلال ، ولا على سبيل الشركة لايستحق العبادة واذا كانوا هم مقرين بالرب الخالق ، فالآيات تبين لهم أن الرب القادر والنافع هو الذى يجب أن يعبد لا غيره .

وعلى هذا النحو من البساطة يقدم ابن تيميه أدلة القرآن على توحيد الالهية وهى أدلة عقلية وشرعية فطرية مناسبة لجميع العقول ، فليس اثبات التوحيد محتاجا الى استعمال الألفاظ المجملة التى أوقعت المتكلمين فى الاضطراب والقرآن قد استغنى عن الفاظ المتكلمين وقرر بأن الله أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد.(١)

وكانت دعوة النبى صلى الله عليه وسلم ومنهجه هى دعوة القرآن .

قال جابر بن عبد الله فى حديثه الصحيح فى سياق حجة الوداع : « فأهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتوحيد : « لبيك اللهم لبيك، لبيك اللهم لبيك لاشريك لك لبيك،ان الحمد والنعمة لك والملك لاشريك لك » وكانوا فى الجاهلية يقولون: لبيك لاشريك لك الاشريكا هو لك تملكه وما ملك » فأهل النبى صلى الله عليه السلم بالتوحيد .(٢)

---

(١) د . الجليند : ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ٢٤٥-٢٤٦

(٢) أخرجه مسلم انظر كتاب التوحيد لابن تيمية ص ٢٣ تحقيق د الجليند ودرء تعارض العقل والنقل جا ص ٢٢٤ تحقيق د. رشاد سالم.

طريقة تحقيق هذا التوحيد :

وطريقة تحقيق هذا التوحيد هو افراد الله بالعبادة ، والألهية ، والنفى ، والبراءة من كل معبود دونه ، والتحقيق أن تعرف أن الله جعل العبادة له أنواع .

١ — عبادات اعتقادية : وهذه أساسها أن تعتقد أن الله هو الرب الواحد الأحد الذى له الخلق والأمر ، وبيده النفع والضر وأنه الذى لاشريك له ، ولا يشفع عنده أحد الا بإذنه ، وأنه لامعبود بحق غيره وغير ذلك من لوازم الألوهية .

٢ — قلبية : وهى التى لايجوز أن يقصد بها الا الله وحده وصرفها لغيره شرك كالخوف والرجاء ، والرغبة والرهبة ، والخشية والحب ، والإنابة والتوكل والخضوع .

٣ — لفظية : وهى النطق بكلمة التوحيد فمن اعتقد ما ذكر ، ولم ينطق بها لم يحقن دمه ولا ماله .

٤ — بدنية : كالقيام والركوع والسجود فى الصلاة، ومنها الصوم وأفعال الحج والطواف .

٥ — مالية : كاخراج جزء من المال امتثالا لما أمر الله به ، وأنواع الواجبات والمندوبات فى الأموال والأبدان والأفعال والأقوال .

وهذا هو حقيقة دين الإسلام الذى لايقبل الله من أحد سواه كما قال النبى صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخارى : « بنى الإسلام على خمس شهادة أن لا إله ألا الله وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت لمن استطاع اليه سبيلا » .

فأخبر أن دين الإسلام مبنى على هـذه الأركان الخمسة ، وهى الأعمال ، فدل على أن الإسلام ، هو عبادة الله وحده لاشريك له بفعل المأمور ، وترك المحذور والاخلاص فى ذلك كله لله .

٣ ـ توحيد الاسماء والصفات :

ومعناه أن يوصف الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله ، من غير تحريف أوتعطيل ، ومن غير تكييف ، ولاتمثيل ، فان توحيد الاسم يعنى الذات المتصفة بصفاتها ، فليس اسم الله لذات مجردة عن صفاتها اللازمة لها .

بل ان هذا الاسم متناول للذات المتصفة بصفاتها فلا تكون ذاته الا بصفاته ولاتكون نفسه الا بما هو داخل فى مسمى اسمها .

وقد عبر عن ذلك ابن قيم الجوزية بقوله : « التحقيق أن صفات الرب جل جلاله داخلة فى مسمى اسمه ، فليس اسم الله والرب والإله اسماء لذات مجردة ، لاصفة لها البتة ، فإن هذه الذات وجودها مستحيل ، وإنما يفرضها الذهن فرض الممتنعات ، ثم يحكم عليها ، واسم الله سبحانه والرب والإله ، اسم لذات لها جميع صفات الكمال ، ونعوت الجلال كالعلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام ، والأولية ، والآخرية وسائر الكمال الذى يستحقه الله لذاته فصفاته داخلة فى مسمى اسمه ، فتجريد الصفات عن الذات ، والذات عن الصفات فرض خيال ذهنى لا حقيقة له ، وهو أمر اعتقادى لا فائدة فيه ولا يترتب عليه

معرفة ولا إيمان [١] .

وقد علم بالشرع مع العقل أن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله كما قال تعالى : « ليس كمثله شيء [٢] » وقال تعالى : « هل تعلم له سميا [٣] » يعني هل تعلم للرب مثلا أو شبيها وقال تعالى : « فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون » [٤] وقال تعالى : « ولم يكن له كفوا أحد » [٥] .

وأما العقل : فإن المثلين يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر ، ويجب له ما يجب له ويمتنع عليه ما يمتنع عليه ، فلو كان المخلوق مماثلا للخالق ، للزم اشتراكهما فيما يجب وما يجوز وما يمتنع .

والخالق يجب وجوده وقدمه ، والمخلوق يستحيل وجوب وجوده وقدمه ، بل يجب حدوثه وإمكانه ، فلو كانا متماثلين للزم اشتراكهما في ذلك فكان كلا منهما يجب وجوده وقدمه ، ويمتنع وجوب وجوده وقدمه ويجب حدوثه وإمكانه فيكون كلا منهما واجب القدم ، واجب الحدوث ، واجب الوجود وليس بواجب الوجود ، يمتنع قدمه ، لا يمتنع

---

(١) ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين جـ٢ ص٢٦٢ وانظر د خفاجي : مناهج التفكير ص ٨٧٨

(٢) الشورى : ١١ (٣) مريم : ٦٥

(٤) البقرة : ٢٢

(٥) الاخلاص : ٤

قدمه وهذا جمع بين النقيضين [1] ، وسيأتى لهذا مزيد بيان فيما بعد .

وتوحيد الأسماء والصفات لا يكفى فى حصول الإسلام ، بل لابد مع ذلك من الإتيان بلازمه من توحيد الربوبية والإلهية .

العلاقة بين أنواع التوحيد الثلاثة :

والعلاقة بين أنواع التوحيد الثلاثة هى علاقة تلازم وتضمن وشمول فتوحيد الربوبية مستلزم لتوحيد الألوهية ، فتوحيد الربوبية كالمقدمة من النتيجة فإنه إذا علم أنه سبحانه هو الرب وحده لاشريك له فى ربوبيته كانت العبادة حقه له ليس لغيره كأنه لا يصلح أن يعبد إلا من كان ربا وخالقاً ومالكا ومدبرا ، ومادام ذلك له وحده وجب أن يكون هو المعبود وحده الذى لا يجوز أن يكون لأحد معه شركة فى شىء من صور العبادة كلها ولهذا جرت سنة القرآن على سوق آيات الربوبية ثم الخلوص منها إلى الدعوة إلى توحيد الألوهية ،فيجعل الأولى برهاناً على الثانية كما قال تعالى « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم »وأما توحيد الألهية فهو متضمن لتوحيد الربوبية ومعنى أنه متضمنا له أن توحيد الربوبية داخل ضمن توحيد الالهية فان من عبد الله لم يشرك به شيئا لا بد أن يكون قد اعتقد أن الله هو ربه ومالكه الذى لا رب له غيره .

وأما توحيد الأسماء والصفات فانه شامل للنوعين فهو يقوم على

---

(١) ابن تيمية : شرح العقيده الاصفهانيه ص ٨ مجموع الفتاوى ج٥

إفراد الله تعالى بكل ما له من الأسماء الحسنى والصفات العليا التى لا تنبغى إلا له .

ومن جملتها كونه ربا واحدا لا شريك له فى ربوبيته وكونه إلها واحدا لا شريك له فى إلهيته فاسم الرب لا ينصرف إلا إليه عند الاطلاق ، فله وحده الربوبية المتعلقة الشاملة لجميع خلقه ، وكذلك اسم الجلالة الله لا يطلق إلا عليه وحده ، فهو ذو الألوهية على جميع خلقه ليس لهم إله غيره فهذه الأنواع الثلاثة متكافلة متلازمة يكمل بعضها بعضاً، ولا ينفع إحداها بدون الآخر كما لا ينفع توحيد الربوبية بدون توحيد الألهية وكذلك لا يصح توحيد الإلهية بدون توحيد الربوبية فلا يكمل لأحد توحيده إلا باجتماع أنواع التوحيد الثلاثة .

الفصل الثانى

الصفات الالهية وموقف السلفية منها

أحب بادىء ذى بدء أن ألقى الضوء على تساؤل يتردد كثيرا بين المشتغلين بالعقائد هذا التساؤل هو : هل مذهب السلف والحديث فى الصفات التفويض أم التأويل أو اثبات الصفة ثم تفويض علم الكيفية إلى الله عز وجل ؟ .

مذهب السلف وأهل الحديث فى الصفات

اختلف العلماء فى تحديد مذهب السلف من الصحابة والتابعين وتابع التابعين فى الصفات على أقوال مختلفة .

١ — البعض يرى أن السف كانوا مفوضة ، بمعنى أنهم يفوضون معانى الألفاظ التى وردت بها النصوص القرآنية ، ويقرأونها تلاوة فقط ، ولا يثبتون ما تضمنته من صفات لأنهم يرون أن معانى هذه الألفاظ من المتشابه الذى لا يعلم معناها إلا الله .

وممن يرى هذا الرأى ابن الجوزى ، وينسبه إلى الإمام أحمد حيث ذكر فى كتابه : مناقب أحمد ، أن عقيدة الامام أحمد ، تتلخص فى الايمان والتسليم فيما جاء وصفا لله تعالى على مراد الله تعالى ، ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم فكان أحمد رضى الله عنه يصف الله تعالى بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم بلا تأويل ولا تشبيه

ولا كيف ولا معنى وكان يقرأ الآيات والأحاديث الواردة فى هذا الباب ولا يزيد على ذلك وكان يرى أن تفسيرها قراءتها ، والسكوت عليها ، ولذلك فإنه حينما سئل عن الأحاديث الواردة فى الصفات قال : « هذه الأحاديث نرويها كما جاءت » (١)

٢ — ويرى البعض الآخر أن السلف كانوا يصرفون النصوص عن ظاهرها أى يؤولونها ثم يقفون عند ذلك فلا يحددون معنى مايؤول إليه اللفظ بل يقولون لاندرى ما أراده الله ورسوله مع علمنا أن ظاهر ذلك غير مراد ، يسمون هذا تأويلا إجمالياً .

وقد ذهب إلى هذا أبو حامد الغزالى حيث ذكر أن الامام أحمد ابن حنبل يقول التأويل فى مواضع قليلة يقول الغزالى : « سمعت بعض أصحابه يقول إنه حسم باب التأويل إلا لثلاثة ألفاظ قوله صلى الله عليه وسلم : «الحجر الأسود يمين الله فى أرضه » وقوله صلى الله عليه وسلم : « قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن » وقوله صلى الله عليه وسلم : إنى لأجد نفس الرحمن من جانب اليمين » (٢)

٣ — والرأى الثالث يرى أن السلف كانوا يفهمون معانى النصوص ويثبتون لله ما تضمنته من صفات ، ثم يفوضون علم كيفيتها إلى الله عز وجل وقد اختار هذا الرأى الامام ابن تيمية وسار على

---

(١) ابن الجوزى مناقب أحمد ص :١٥٦

(٢) أبو حامد الغزالى : فيصل التفرقه بين الاسلام والزندقه ص ١٨٤ تحقيق د . سليمان دنيا .

نهجه أتباع السلفية كابن قيم الجوزية وغيره ، وبين ابن تيمية أن هذا هو مذهب السلف الصريح الذى يدل عليه كلامهم ، واستشهد لذلك بقولة مالك المشهورة لمن سأله عن كيفية الاستواء : « الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول » فان مالكا رحمه الله لم ينف حقيقة الصفة ولكنه نفى علم الكيفية »

وأما قول كثير من السلف فى آيات الصفات وأحاديثها : « أمروها كما جاءت بلا كيف » فليس مرادهم به الإيمان باللفظ المجرد من غير فهم لمعناه ، ولا إثبات لما تضمنه من صفة ، وإلا كان قولهم بلا كيف لامعنى له ، فإن من ينفى الصفة لايحتاج أن يقول بلا كيف بل المراد من قولهم أمروها كما جاءت الأمر بابقاء دلالتها على ما هى عليه فانها ألفاظ دالة على معانى فلو كانت دلالتها منتفية لوجب أن يقال أمروا لفظها مع اعتقاد أن الظاهر منها غير مراد .

ولا يقال حينئذ بلا كيف اذ نفى الكيف عما ليس بثابت لغو من القول وكذلك قال الأمام احمد زعيم أهل السنة فى عصره ، لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو بما وصفه به رسوله لايتجاوز القرآن والحديث .

وروى أبو بكر البيهقى فى كتابه الأسماء والصفات . باسناد صحيح عن الأوزاعى إمام أهل الشام قال: « كنا والتابعون متوافرون نقول ان الله تعالى ذكره فوق عرشه ونؤمن بما وردت فيه السنة من صفات .[1]

(١) د . خليل هراس : مذهب ابن تيميه، فى صفات الله ص ١٢٦ ، ١٢٧ ط الامام.

والرأى عندى بعد أن وجدت أمامى حشدا هائلا من كلام احمد ابن حنبل ورأيت أن كل فريق يستشهد بها على ما ذهب إليه لذا أرى أن كلام الامام احمد بن حنبل يحتمل التفويض ويحتمل التفسير وترك علم الكيفية إلى الله إلا أن احتمال كلامه للتفسير أوضح وأبين فى مواطن كثيرة من احتماله للتفويض إذ أنه من الملاحظ أن الإمام أحمد بن حنبل كان يتحرج كثيرا فى الخوض فى مسألة الصفات فكان يكره الكلام فيها إلا الضرورة وقد نهى كثيراً عن التعمق والتقعر وأعتقد أن السبب فى اصرار السلفية على التوسعة فى هذا الباب هو ما رأوه من مغالاة المعطلة والمشبهة والملاحدة حيث دخلوا على الدين من جهة التأويل والذى يفهم رأى السلفية فهما واعيا دقيقا لا يسعه الا السير على مناهجهم ، والأخذ بكلامهم عقيدة ومنهجا .

وابن تيمية قد شرح مذهب السلفية ووضع له القواعد والأسس وأبرزه فى صورة منهجية تقف متصدية لمناهج الفرق الأخرى من معتزلة وأشاعرة وغيرهم ، وحاول ابن تيمية أن يكون كلامه متأيدا بمذهب السلف من الصحابة والتابعين وتابع التابعين حتى لا يخرج عن منهج القرآن وكان له ذلك . فهو منهج خال من البدع والتحريف والتعطيل وهذا ما دعانى الى التمسك به .

المنهاج الذى تفهم فى ضوئه الأسماء والصفات

عند السلفية

١ ـ طريق اثبات الصفات :

ان أسماء الله عز وجل وصفاته كلها توقيفية لا يجوز إطلاق شيء منها على الله فى الإثبات أو النفى إلى بإذن من الشرع .

فما ورد فى الشرع يجب إطلاقه ، وأما مالم يرد به إذن من الشرع فلا يصح إطلاقه ولا يجوز لنا أن نشتق اسما أوصفة من كل فعل من أفعاله إذا لم يرد نص من الشرع .

وأما مالم يصرح به الشرع بنفيه ولا اثباته يجب التوقف فيه حتى يعلم ما يراد به ، فإذا أريد به معنى صحيح موافق لما جاء به النص قبل ، وإلا وجب رده .

إذ القاعدة الواجب اتباعها فى هذا كما قال ابن تيمية « أن ينظر فى هذا الباب فما أثبته الله ورسوله أثبتناه وما نفاه الله ورسوله نفيناه والألفاظ التى ورد بها النص يعتصم بها فى الإثبات والنفى ، فنثبت ما أثبتته النصوص من الألفاظ والمعانى ، وننفى ما نفته النصوص من الألفاظ والمعانى .

وأما الألفاظ التى تنازع فيها من ابتدعها من المتأخرين ، مثل لفظ الجوهر والمتحيز والجهة ونحو ذلك ، فلا تطلق نفيا ولا إثباتا حتى ينظر فى مقصود قائلها ، فإن كان قد أراد بالنفى والإثبات معنى صحيحا ، موافقا لما أخبر به الرسول ، صوب المعنى الذى قصده بلفظه ولكن ينبغى أن يعبر عنه بألفاظ النصوص ، لا يعدل إلى هذه

الألفاظ المبتدعة المجملة إلا عند الحاجة ، مع قرائن تبين المراد بها والحاجة ، مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه أن يخاطب بها وأما إن أريد بها معنى باطل نفى ذلك المعنى .

وإن جمع فيها بين حق وباطل أثبت الحق وأبطل الباطل[١] .

وقد قال ابن قيم الجوزية لا يصح أن نطلق عليه تعالى شيئا من الأسماء والصفات إلا بإذن الشرع حتى ولو كان بمعنى ما ورد فى الشرع حيث يقول : « ونقول هو الحكيم ، ولا نقول هو العاقل ، ونقول هو : خليل ابراهيم ولا نقول هو صديق ابراهيم ، وإن كان المعنى واحدا لأننا لا نسميه ، ولا نصفه ولا نطلق عليه إلا بما سمى به نفسه[٢].

وأيضا يذكر ابن قيم الجوزية : أنه لا يصح لأحد أن يشتق لله تعالى من كل فعل من أفعاله اسما ، وإنما الواجب الاقتصار على ما ورد فى الشرع ، فهو يقول : « ودخل فى اسمائه سبحانه الواجد دون الموجد ، وهو بمعنى ذو الوجد والغنى ، وهو ضد التفاقد ، فإن الموجد صفة فعل ، وهو معطى الوجود كالمحيى معطى الحياة ، وهذا

---

(١) ابن تيمية : منهاج السنة ج ٢ ص ٤٤٣ تحقيق د. رشاد سالم والفرقان بين الحق والباطل بمجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٠٢ والرسالة التدمرية ص ٤٥ ط . المكتب الإسلامى ودعوة التوحيد للدكتور هراس ص ١٣ وما بعدها .

(٢) ابن قيم الجوزية : اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٥٧

الفعل لم يجىء إطلاقه فى أفعال الله لا فى الكتاب ولا فى السنة ، فلا يعرف اطلاق أوجد الله كذا وكذا ، وإنما الذى جاء خلقه ، وبرأه ، وصوره ، أعطاه ونحو ذلك .

فلما لم يكن يستعمل فعله ، لم يجىء اسم الفاعل منه فى اسمائه الحسنى فإن الفعل أوسع من الاسم ، ولهذا أطلق على نفسه أفعالا ، لم يتسم منها بأسماء الفاعل كأراد وشاء ، وأحدث ولم يسم بالمريد والشائى ، والمحدث ، كما لم يسم نفسه بالصانع والفاعل ، والمتقن ، وغير ذلك من الأسماء التى أطلق أفعالها على نفسه فباب الأفعال أوسع من باب الأسماء وقد أخطأ أقبح الخطأ من اشتق له من كل فعل اسما وبلغ باسمائه زيادة عن الألف ، فسماه الماكر والخادع ، والكائد ، والفاتن ، ونحو ذلك .

وكذلك باب الإخبار عنه بالاسم أوسع من تسميته به ، فإنه يخبر عنه بأنه شىء ، وموجود ومذكور ، ومعلوم ، ومراد ولا يسم بذلك [1]

وجماع ذلك أن معرفة الله عز وجل بأسمائه وصفاته وبما يجب له أو يمتنع عليه ، لا سبيل إلى إدراكها بالعقل وحده ، لأنها من شئون الغيب التى لا تدخل فى نطاق وظيفته وانما وظيفة العقل فى ذلك أن يفهم ما تضمنته النصوص من معانى أسماء الرب وصفاته ، واذا

---

(١) ابن قيم الجوزية : مدراج السالكين جـ ٣ ص ٤١٥

كان الله عز وجل أعلم بنفسه من خلقه ، وأصدق قيلا ، وأهدى سبيلا وكان رسوله المبلغ عنه كذلك أعلم به وبما يجب له ، ويمتنع عليه من كل أحد وهو أقدر الناس على بيان ذلك ، وأحرصهم على هداية الخلق اليه ، فلا يجوز التعويل اذاً فى اثبات الصفات والأسماء أو نفيهما على غير الكتاب والسنة وحدهما .

فان الله عز وجل لم يكلفنا فى معرفة شىء من اسمائه وصفاته الى شىء وراء ما دل عليه الكتاب والسنة ، فمن رجع فى شىء من ذلك الى قضية عقل أو استحسان برأى ، أو إلهام وكشف أو غير ذلك فقد قال على الله بغير علم وضل عن سواء السبيل .

٢ ـ التنزيه :

أن كل ما ثبت لله تعالى من الأسماء والصفات ، لا يماثل شيئا من خلقه ولا يماثله شىء ، بل كل ما ثبت له من صفات الكمال مختص به لا يشركه فيه أحد : « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير [١] » ، « ولم يكن له كفوا أحد [٢] » « فلا تضربوا لله الأمثال [٣]»

فهو سبحانه ليس كمثله شىء ، ولا تضرب له الأمثال ، ولا كفو اله

وإذا كان هناك من الأسماء ما يطلق على صفات الله كما يطلق على صفات خلقه فليس هذا إلا محض اشتراك فى الاسم فقط ، وهذا لا يقتضى

---

(١) الشورى : ١١ (٢) الاخلاص : ٤
(٣) النحل : ٧٤

مماثلة صفاته تعالى لصفات المخلوقين ولا مشابهته تعالى لخلقه .

والدليل على نفى المماثلة ما ذكرناه من السمع .

وأما من العقل فإن المماثلين يجوز على أحدهما مايجوز للآخر ويجب له ما يجب له ويمتنع عليه مايمتنع عليه .

فلو فرض أنه سبحانه ماثله غيره من شيء من الأشياء للزم اشتراكهما فيما يجب ويجوز ويمتنع على ذلك الغير ، ومعلوم أن ما سواه ممكن قابل للعدم محدث ، فلو ماثل غيره فى شيء من الأشياء لكان ممكنا قابلا للعدم محدثا مثله (١)

والأصل فى ذلك أن ما يوصف الله به ويوصف به العباد يوصف الله به على ما يليق به ، ويوصف به العباد على مايليق بهم ، وهذا ما دل عليه الكتاب والسنة وصريح العقل ، ولا يخالف فيه عاقل فان الله سمى نفسه بأسماء وسمى بعض عباده بها ، وكذلك سمى صفاته بأسماء وسمى ببعضها صفات خلقه وليس المسمى كالمسمى ، فسمى نفسه حيا ، عليما ، قديرا ، رؤوفا ، رحيما ، عزيزا ، حكيما ، سميعا ، بصيرا ، ملكا مؤمنا ، جبارا ، متكبرا .

وقد سمى بعض عباده بهذه الأسماء فقال تعالى : « يخرج الحى من

---

(١) ابن أبى العز : شرح الطحاوية ص ١٠٣ ، انظر ابن تيمية : العقيدة الأصفهانية ص ٨ ضمن الجزء الخامس بمجموعة الفتاوى و انظر التدمرية ص١٣

من الميت[١] » « وبشروه بغلام عليم[٢] » « فبشرناه بغلام حليم »[٣] « بالمؤمنين رؤوف رحيم[٤] » « فجعلناه سميعا بصيرا[٥] » « قالت امرأة العزيز[٦] » « وكان وراءهم ملك[٧] » « أفمن كان مؤمنا[٨] » « كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار[٩] »

ومعلوم أنه لا يماثل الحى الحى ، ولا العليم العليم ، ولا العزيز العزيز وكذلك سائر الأسماء قال تعالى : « ولا يحيطون بشىء من علمه[١٠] » « أنزله بعلمه[١١] » « وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه[١٢] » « إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين[١٣] » « أولم يروا أن الله الذى خلقهم هو أشد منهم قوة[١٤] »

وعن جابر رضى الله عنه قال : « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا الاستخارة فى الأمور كلها ، كما يعلمنا السورة من القرآن ، يقول : « إذا هم أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة ، ثم ليقل : اللهم إنى استخيرك بعلمك ، واستقدرك بقدرتك ، وأسألك من فضلك العظيم ، فانك تقدر ولا أقدر ، وتعلم ولا أعلم ، وأنت علام الغيوب ، اللهم إن كنت تعلم أن هذا الأمر خير لى فى دينى ، ومعاشى ،

---

(١) الأنعام : ٩٥ (٢) الذاريات : ٢٨
(٣) الصافات : ١٠١ (٤) التوبة : ١٢٨
(٥) الإنسان : ٢ (٦) يوسف : ٥١ (٧) الكهف : ٧٩
(٨) السجدة : ١٨ (٩) غافر : ٣٥ (١٠) البقرة : ٢٥٥
(١١) النساء : ١٦٦ (١٢) فاطر : ١١ (١٣) الذاريات : ٥٨
(١٤) السجده : ١٥

وعاقبة أمرى ، أو قال : عاجل أمرى وآجله ، فاقدره لى ، ويسره لى ، ثم بارك لى فيه ، وإن كنت تعلم أن هذا الأمر شر لى فى دينى ومعاشى وعاقبة أمرى أو قال عاجل أمرى وآجله ، فاصرفه عنى ، واصرفنى عنه وأقدر لى الخير حيث كان ، ثم رضنى به قال : ويسمى حاجته [١] »

« فقد سمى الله ورسوله صفات الله علما ، وقدرة وقوة ، قال تعالى : « ثم جعل من بعد ضعف قوة [٢] » « وإنه لذو علم لما علمناه [٣] »

ومعلوم أنه ليس العلم كالعلم ، ولا القوة كالقوة ، ونظائر هـذا كثيرة [٤] »

الاتفاق فى الاسماء لا يقتضى التساوى فى المسميات :

وإذا كان ذلك كذلك ، فان وصف الله تعالى بالصفات التى توصف بها المخلوقات لا تقتضى التشبيه بأى حال ما دمنا نفرق بين إطلاق اسم ما على الله تعالى وبين إطلاقه على شىء من المحدثات ؛ لأنه من العسير بل من المحال قياس الغائب على الشاهد فالعالم موجود والله موجود ، ولا يلزم من اتفاقهما فى مسمى الوجود تماثلهما فى حقيقة الوجود ، والروح موجودة ، ، والبعوضة موجودة ، ولا يلزم من اتفاقهما فى مسمى الوجود تماثلهما فى حقيقته ، بل يجرد الذهن من ذلك معنى كليا مشتركا

---

(١) رواه البخارى (٢) الروم : ٥٤

(٣) يوسف ٦٨٠

(٤) ابن أبى العز ، شرح الطحاوية ص ١٠٠ ، ١٠١ المكتب الاسلامى ط بيروت .

ومسمى ذلك الاسم عند إطلاقه عن التخصيص والتقييد وأيضا : إذا قيل موجود على شىء ما — وقيل على شىء آخر موجود — فوجود كل منهما خاص به عندما يضاف إليه ، ويقيد به ، فلا يشركه حينئذ غيره عند التقييد والإضافة مع أن الاسم حقيقة فيهما معا ومقول عليهما بطريق التواطؤ أو التشكيك ، والاشتراك المعنوى الذى تتفاضل أفراده فى المعنى المراد ليس الاشتراك اللفظى الذى تتساوى فيه الأفراد ، لأن الله الله سبحانه لا يقاس بخلقه فلا يستعمل فى حقه قياس التمثيل ، أو الشمول بل يستعمل فى ذلك قياس الأولى الذى تتفاضل فيه الأفراد فى المعنى المراد .

فتسمية الله قادرا ، والعبد قادرا لا توجب مماثلة قدرة الله تعالى لقدرة العبد وكذلك تسميته تعالى عالما ومريداً وحيا وسميعا إلى آخره لا يستلزم أن علمهم كعلمه ولا إرادتهم كإرادته ، ولا حياتهم كحياته ولا سمعهم كسمعه وهكذا لا يلزم من اتفاق الاسمين ، أو الوصفين عند الإطلاق عن الإضافة ، والتخصيص اتفاقهما أو تماثلهما فى الحقيقة عند الإضافة . لأن الصفة تتبع الموصوف ، فاذا كان الموصوف بها الله تعالى فهى مناسبة لجلاله وعظمته وكماله ، « وله المثل الأعلى » وإذا كان الموصوف بها العبد فانها تكون مناسبة لعجزه وحاله وفقره :

أما إذا أطلق الأسم أو الصفة ، وجرد عن التقييد والإضافة فحينئذ لا يكون له وجود إلا فى الأذهان ، ولا تحقق له فى الخارج .

والعقل يفهم من هذا المعنى المطلق قدراً مشتركا بين المسميين .

ولا بد من هذا فى جميع ما وصف الله به نفسه ، مما هو موجود فى

الإنسان وصفته فيفهم من ذلك المعنى ، مادل عليه الاسم بالمواطأة والإتفاق وما دل عليه بالإضافة ، والاختصاص المانع من مشاركته غيره له فيما هو مختص به [(١)].

وهذا ليس تشبيها .

فالمشبه من أدخل الله وغيره تحت قياس شمولي أو قياس تمثيل

بل إن ابن قيم الجوزية يرى أن الذين يقولون بقياس التمثيل ، أو قياس الشمول يستحقون وصفهم بالتشبيه حيث يقول : أن يقال لمن أثبت شيئاً من الصفات بالعقل ، فلا بد أن يأتى فى الدلالة على ذلك بقياس شمولى ، أو قياس تمثيلى .

فنقول فى الشمول : كل فعل محكم متقن فإنه يدل على علم فاعله ، وقدرته ، وإرادته ، وهذه المخلوقات كذلك فهى دالة على علم الرب تعالى ، وقدرته ، ومشيئته ، وتقول فى التمثيل : الفعل المحكم المتقن يدل على فاعله وقدرته فى الشاهد ، فكان دليلا فى الغائب ، والدلالة العقلية لا تختلف شاهداً ، وغائباً ، فلا يمكنك أن تثبت لهسبحانه بالعقل صفة أو فعلا ، إلا بالقياس المتضمن قضية كلية ، إما لفظا كما فى قياس الشمول ، وإما معنى كما فى قياس التمثيل .

---

(١) ابن تيميه ، المناظرةفى العقيدة الواسطية ص٤٢١ من مجموعهالرسائل ج ١ الجليند : ابن تيميه وموقفه ص ٢٣٠ وما بعدها وانظر ابن تيمية الرسالة التدمرية ص ٨ وما بعدها المكتب الإسلامى وانظر شرح الطحاوية ص ١٠٣ — ١٠٤ المكتب الاسلامى وانظر العقيدة الحمويه الكبرى بمجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٤٦٧

فإذا كنت لا يمكنك إثبات الصانع ولا صفاته إلا بالقياس الذى لابد فيه من إثبات قدر مشترك ، من المقيس ، والمقيس عليه ، وبين أفراد القضية الكلية ، ولم يكن عندك هذا تشبيها ممتنعاً ، فكيف تنكر معانى ما وصف الله به نفسه ، ووصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم وحقائقه بزعمك أنه يتضمن تشبيهاً ، وهذا من أنفع الأشياء ، لمن له فهم ، فإن الله أخبر فى كتابه بما هو عليه من أسمائه وصفاته ، ولابد فى الأسماء المتفقة المتواطئة من معنى مشترك بين أفرادها ، فجحود المعطلة حقائقها ، لما زعموا فيها من التشبيه ، وهم لا يمكنهم إثبات شىء يعتقدونه الا بنوع من القياس المتضمن التشبيه الذى فروا منه ، لا فى جانب النفى ولا فى جانب الاثبات ، فلم ينكروا ماجاءت به الرسل ، بما هو من نوعه أودونه وهذا غاية الضلال [1] » .

وبعد فإن السلفية بمسلكهم هذا فى التنزيه يرون أن طريقتهم ، هى طريقة عقلية وشرعية معا ، وأنهم يمثلون الوسطية فى الاسلام ويقصدون بذلك أنهم وسط بين المعطلة الذين ينفون صفات الله تعالى ، وبين المشبهة الذين يشبهون الله بالمخلوقات يقول ابن قيم الجوزية :

« ان الله ليس كمثله شىء لا فى ذاته ، ولا فى صفاته ، ولا فى أفعاله ، فالعارفون بالله ، المصدقون برسله ، والمقرين بكماله ، يثبتون له الأسماء

---

(١) ابن قيم الجوزية : مختصر الصواعق المرسلة للرد على الجهمية والمعطلة للموصلى جـ ٢ ص ١١٩ وما بعدها .

والصفات ، وينفون عنه مشابهة المخلوقات ، فيجمعون بين الإثبات ونفي التشبيه ، وبين التنزيه وعدم التعطيل ، فمذهبهم حسنة بين سيئتين ، وهدى بين ضلالين [١] .

٣ - قياس الاولى طريق اثبات الكمال لله:

إن صفاته تعالى صفات كمال كلها ، فهو موصوف بصفات الكمال التي لاغاية وراءها ، بريء من سمات النقص والاحتياج ، ويجب أن يثبت له أقصى ما يمكن من الأكملية ، بحيث لايكون هناك كمال لا نقص فيه ، إلا وهو ثابت للرب جل شأنه يستحقه بنفسه المقدسة ، ويتنزه عن الاتصاف بضده .

وكل كمال ثبت للممكن ، أو المحدث لا نقص فيه بوجه من الوجوه فالواجب القديم أولى به لأن الخالق الواجب الوجود بذاته القديم أولى بالكمال من المخلوق القابل للعدم المحدث المربوب :

لأن ذلك الكمال الذي ثبت نوعه للمخلوق المربوب ،المعلول ، المدبر إنما استفاده من خالقه وربه ، ومدبره ، ومن المعلوم بالاضطرار أن معطي الكمال وخالقه ومبدعه أولى ، أن يكون متصفا به من المستفيد المبدع المعطى ، وأن كل نقص وعيب في نفسه تنزه عنه بعض المخلوقات المحدثة الممكنة ، فالرب الخالق القدوس السلام القديم ، الواجب بنفسه أولى بالتنزيه منه فإذا عرضنا على العقل موجودين :

(١) ابن قيم الجوزية . مدارج السالكين ج٢ص٣٥٩ ط. السنة المحمدية بالقاهره .

أحدهما متصف بالحياة والقدرة ، والعلم ، والآخر لا حياة له ، ولا علم ، ولا قدرة ، فإنه يقضى بأن الأول أكمل من الثانى .

وكذلك إذا قدرنا موجودين :

أحدهما يبغض المتصف بضد صفات الكمال ، كالظلم والجهل ، والكذب ، ويغضب على من يفعل ذلك والآخر لا فرق عنده بين الظالم والعادل ، والجاهل والعالم ، والكاذب ، والصادق لا يبغض هذا ولا ذاك ، ولا يغضب على هذا ولا ذاك ، كان الأول أكمل ولا شك فى نظر العقل .

والأمر كذلك فيما إذا قدرنا اثنين :

أحدهما : يقدر أن يفعل بيديه ويقبل بوجهه .

والآخر : لا يمكنه ذلك .

فان العقل يحكم بلا شك بأن الأول أكمل .

وهذه الطريقة هى من أعظم الطرق فى إثبات الصفات ، وكان السلف يحتجون بها ويثبتون أن من عبد إلهاً لا يسمع ، ولا يبصر ، ولا يتكلم فقد عبد ربا ناقصا معيباً ، ويثبتون أن هذه صفة كمال ، فالخالى عنها ناقص ، ومن المعلوم أن كل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه يثبت للمخلوق ، فالخالق أولى وأحق به ، وكل نقص تنزه عنه مخلوق ، فالخالق أحق بتنزيهه عنه .(١)

---

(١) ابن تيميه : موافقه صحيح المنقول لصريح المعقول ج ٢ص ١٨٣ ، وانظر العقيدة الاصبهانيه فى مواضع متفرقه وانظر درء تعارض العقل والنقل ج٢ ص ١٢٥ وانظر الرساله التدمريه ص ١٤٠ ط المكتب الاسلامى بيروت

وينحو ابن قيم الجوزية هذا المنحى ، فيرى أن كل ما ورد فى الكتاب العزيز والسنة المطهرة وصفا لله تعالى ، إنما هو من صفات الكمال الواجبة لله تعالى ولو لم يتصف بها للزم النقص فى حقه تعالى وهذه الصفات كثيرة لا نهاية لها ، فقد وصف الله نفسه بالسمع والبصر ، والفعل باليدين والإتيان .

ومما يدل على أن هذه صفات كمال فى حق الله تعالى أن الله ذكر أن الأصنام لا توصف بهذه الصفات بالنسبة للأصنام دليلا على عدم إلهيتها ، وإذا كان ذلك كذلك فهذه الصفات صفات كمال ، والفاقد لها لا يستحق أن يكون متصفاً بالألوهية .[1]

ويقرر ابن تيمية : أن هذه القاعدة يجب أن يعول عليها فى إثبات كثير من الصفات التى وردت النصوص بها ، وخالفه الخصم فى ثبوتها ، لكن بشرط ألا يستدل فيها بقياس تمثيلى يستوى فيه الفرع والأصل ، ولا بقياس شمولى يستوى فيه أفراده .

لا يوصف الله بالنفى المحض :

والكمال فى نظر السلفية لا يكون إلا أمراً وجوديا ، أما الأمور السلبية أو العدمية فلا تكون كمالا إلا إذا تضمنت أمراً وجودياً إذ العدم المحض ليس بشى،فضلا عن أن يكون كمالا.

فالإثبات والنفى فى الأسماء والصفات مجمل ومفصل .

فالإثبات المجمل : يكون بإثبات الثناء المطلق ، والحمد المطلق ، ونحو

---

(١) ابن قيم الجوزية : مختصر الصواعق المرسلة ج١ ص٦٠ ، ط. السلفية .

ذلك كما يقول الله تعالى : (ولله المثل الأعلى [١]) .

وأما التفصيل فى الإثبات فهو متناول لكل اسم أو صفة وردت فى الكتاب والسنة والنفى المجمل يكون بأن ينفى عن الله عز وجل كل ما يضاد كماله من أنواع العيوب والنقائص مثل قوله تعالى : (ليس كمثله شىء [٢]) .

وأما التفصيل فى النفى فهو أن ينزه الله عن كل واحد من هذه العيوب والنقائص بخصوصه فينزه عن الوالد والولد ، والشريك ، والصاحبة ، والند ، والجهل ، والعجز ، والسنة ، والنوم ، والعبث .. الخ :

إلا أن منهج القرآن والسنة ألا ينفى نفيا محضاً .

فلا ينفى القرآن صفة نقص عن الله إلا إذا كانت متضمنة صفة مدح أو كمال ، فلا ينفى نفياً مجرداً - وعامة السلف على النفى المتضمن إثبات مدح كقوله تعالى : (الله لا إله إلا هو الحى القيوم ، لا تأخذه سنة ولا نوم ، له ما فى السماوات وما فى الأرض ، من ذا الذى يشفع عنده إلا باذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ، ولا يحيطون بشىء من علمه إلا بما شاء وسع كرسيه السماوات والأرض ، ولا يؤوده حفظهما [٣]) .

فنفى السنة والنوم يتضمن كمال الحياة والقيام ، فهو مبين لكمال أنه الحى القيوم فمن كمال حياته ألا تأخذه سنة — وهى أوائل النوم — ولا نوم ، وكذلك قوله : (ولا يؤوده حفظهما) أى لا يكرثه ،

---

(١) النحل : ٦٠ . (٢) الشورى : ١١ . (٣) البقره : ٢٢٥ .

ولا يثقله وذلك مستلزم لكمال قدرته وتمامها بخلاف المخلوق القادر إذا كان يقدر على الشيء ، بنوع كلفة ومشقة فإن هذا نقص فى قدرته ، وعيب فى قوته .

وكذلك قوله : (لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السماوات ولا فى الأرض) فإن نفى العزوب مستلزم لعلمه بكل ذرة فى السماوات والأرض .

وأيضاً قوله تعالى : (ولقد خلقنا السماوات والأرض وما بينهما فى ستة أيام وما مسنا من لغوب[1]) .

فإن نفى مس اللغوب الذى هو التعب والإعياء ، دل على كمال القدرة ، ونهاية القوة بخلاف المخلوق ، الذى يلحقه من التعب والكلال ما يلحقه .

وكذلك قوله تعالى : (لا تدركه الأبصار[2]) أى لا تحيط به الأبصار فهو وإن رئى فى الآخرة ، ولكنه لعظمته سبحانه لا تحيط به الأبصار والمدح هنا فى كونه لا يحاط به وإن رؤى ، كما أنه لا يحاط به ، وإن علم ، فكما أنه اذا علم لا يحاط به علما : فكذلك اذا رؤى لا يحاط به رؤية .

فكان فى نفى الإدراك من إثبات عظمته ما يكون مدحا ، وصفة كمال ، وكان ذاك دليلا على إثبات الرؤية لا على نفيها ، لكنه دليل على إثبات الرؤية مع عدم الإحاطة ، وهذا هو الحق الذى اتفق عليه سلف الأمة ، وأئمتها .

---

(١) ق : ٣٨ .　　(٢) الأنعام : ١٠٣ .

ومن هنا يرى ابن تيمية : أنه يجب الاقتصار فى صفات السلب على ما ورد به الكتاب والسنة ولا يصح التوسع فيها بحجة المبالغة فى التنزيه كما توسع الفلاسفة والمعتزلة حيث وصفوه بصفات الممتنع ، فهم فى الحقيقة لم يثبتوا إلهاً موجوداً ، بل ولا موجوداً فى الأذهان[1] .

٤ - منع التأويل :

وإذا كانت السلفية لا تنفى إلا ما يتضمن إثباتا فمن الطبيعى إذاً أن يتوقع منهم أن يثبتوا الحقيقة المتبادرة من ظواهر النصوص التى وردت فى صفات الله تعالى وأسمائه إذ لا يجوز لديهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الداعى إلى الله على بصيرة « أن يكون قد أخبر عن الله وأسمائه وصفاته ، وأفعاله بما الهدى فى خلاف ظاهره والحق فى إخراجه عن حقائقه ، وحمله على وحشى اللغات ، ومستكرهات التأويلات ، وأن حقائقه ضلال ، وتشبيه ، وإلحاد وأن الهدي والعلم فى مجازه وإخراجه عن حقائقه وأحال الأمة فيه على آراء الرجال المتحيرين[2] ومن ثم رأوا أن من تعظيم حرمات الله تعالى حفظ حرمة نصوص الأسماء وصفاته بإجراء أخبارها على ظاهرها ، وهو اعتقاد مفهومها المتبادر منها[1] .

---

(١) ابن تيمية : الرسالة التدمرية ص ٤٠ ط المكتب الاسلامى تحقيق زهير الشاويش بيروت الطبعة الثانية .

(٢) ابن قيم الجوزية : مختصر الصواعق المرسله جـ ١ ص ٦ وانظر العقيدة الحمويه من مجموعة الرسائل الكبرى جـ ١ ص ٤٣٢ وما بعدها .

(١) ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين جـ ٢ ص ٤٦ .

بل نرى ابن تيمية يرفض رفضاً قاطعاً قول بعض الفقهاء والمحدثين الذين يقولون : إن منهج السلف هو صرف هذه النصوص عن ظاهرها مع تفويض معناها إلى الله ، ويطلق عليهم أهل التضليل والتجهيل ، فيقول فى درء تعارض العقل والنقل : « هؤلاء أهل التضليل والتجهيل الذين حقيقة قولهم : إن الأنبياء ، وأتباع الأنبياء جاهلون لا يعرفون ما أراد الله بما وصف به نفسه من الآيات ، وأقوال الأنبياء ، ثم هؤلاء منهم من يقول المراد بها خلاف مدلولها الظاهر ، والمفهوم ، ولا يعرف أحد من الأنبياء والملائكة والصحابة ، والعلماء ، ما أراد الله بها كما لا يعلمون وقت قيام الساعة ومنهم من يقول ، بل تجرى على ظاهرها ، ومع هذا فلا يعلم تأويلها إلا الله[1] » .

---

(١) ابن تيميه : درء تعارض العقل والنقل ج ١ ص ١٥ و ١٦ وانظر مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ٨٢ .

العلاقة بين الذات والصفات

وطردا لما قررته السلفية من أنه يجب اثبات جميع الصفات المذكورة فى القرآن والسنة لأنها صفات الكمال لابد أن يتصف بها الله تعالى ولأنه لا يصف الله أعلم بالله من الله : « أأنتم أعلم أم الله » [١] ولا أعلم من رسول الله الذى قال فى حقه : « وما ينطق عن الهوى ، ان هو الى وحى يوحى [٢] » فقد أعطوا تصوراً واضحاً لتحديد العلاقة بين الذات والصفات الإلهية ، وهذا التحديد يتلخص فى الأمور الآتية :

١ — **صفات الله قديمة :**

فقد ورد عن الامام احمد بن حنبل أنه قال من قال ان الله عز وجل لم يكن موصوفا حتى وصفه الواصفون ، فهو بذلك خارج عن الدين [٣] » ومعنى ذلك أن صفات الله سبحانه وتعالى قديمة ليس شىء منها حادث وصف بها الله بعد أن لم يكن موصوفاً بها ولذلك يقول صاحب شرح الطحاوية « ان الله سبحانه وتعالى لم يزل متصفاً بصفات الكمال ، صفات الذات وصفات الفعل ، ولا يصح أن يعتقد أن الله وصف بصفة ، بعد أن لم يكن متصفاً بها ، لأن صفاته سبحانه صفات كمال وفقدها صفة نقص ولا يصح أن يكون قد حصل له الكمال بعد أن كان متصفا بضده [٤] ».

---

(١) البقرة : ١٤٠ . (٢) النجم ٤ .

(٣) أبو الفضل التميمى : اعتقاد أحمد ج ٢ ص ٢٣٨ ملحق طبقات الحنابلة .

(٤) ابن أبى العز : شرح الطحاويه ص ١٣٨ المكتب الاسلامى ط بيروت

وإذا كان السلفية صرحوا بأن صفات الله قديمة كلها .

فكيف يتفق هذا القول مع اعتقادهم بقيام الحوادث فى ذاته تعالى ؟

حيث يرون أنه لامانع من قيام الحوادث بذاته تعالى ، بل يرى ابن تيمية : أن ذلك ضرورة لامناص منها لفهم كثير من النصوص التى تدل على حدوث آحاد تلك الصفات ، بصراحة لا تقبل التأويل ، مثل الخلق ، والتصوير ، والإماتة ، والإحياء والقبض والبسط ، والطى ، والاستواء والمجىء ، والنزول والغضب ونحو ذلك مما وصف نفسه به ووصفه به رسوله .

ويرى ابن تيمية بأن الصفات قديمة إلا أن منها ، ما هو قديم الجنس ، حادث الأحاد ، بمعنى أن الصفة قديمة ولكن تحدث فى ذاته تعالى آحادها وذلك مثل العلم والسمع والبصر والكلام .(١)

فإن هذه الآحاد تحدث فى وقت دون وقت كما فى حديث الشفاعة : « إن ربى قد غضب اليوم غضبا ، لم يغضب قبله مثله ولم يغضب بعد مثله » لأن هذا الحدوث بهذا الاعتبار غير ممتنع ، ولا يطلق عليه أنه حدث بعد أن لم يكن .

ألا ترى من تكلم اليوم وكان متكلما بالأمس لايقال : إنه حدث له الكلام ولو كان غير متكلم ، لا لأنه لآفة كالصغير والخرس ثم تكلم يقال حدث له الكلام فالساكت لغير آفة يسمى متكلما بالقوة بمعنى أنه يتكلم إذا شاء وفى حال تكلمه يسمى متكلما بالفعل ، وكذلك الكاتب فى حال الكتابة هو كاتب بالفعل ولا يخرج عن كونه كاتبا

(١) ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ج ٢ ص ٢٩٦ تحقيق د . رشاد سالم

فى حال عدم مباشرته للكتابة »

وتبعا لهذا ناقش السلفيون المخالفون لهم فى هذا من المتكلمين فقالوا : « اذ كان الناس قبل أبى محمد بن كلاب صنفين .

وأهل السنة والجماعة يثبتون ما يقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال التى يشاؤها ، ويقدر عليها .

والجهمية من المعتزلة وغيرها تنكر هذا وهذا .

فأثبت ابن كلاب قيام الصفات اللازمة به ونفى أن يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها ، ووافقه على ذلك أبو العباس القلانسى وأبو الحسن الأشعرى وغيرهما ، وأما الحارث المحاسبى ، فكان ينتسب الى قول ابن كلاب ولهذا أمر أحمد بهجره ، وكان أحمد يحذر من ابن كلاب وأتباعه ثم قيل عن الحارث انه رجع عن قوله . (١)

والذى ألجأ المعتزلة والأشاعرة بعدهم الى وصفه تعالى بما هو بائن منه من أفعاله الاختيارية ، هو محاولتهم طرد دلالة حدث العالم ، اذ من بين مقدمات هذا الدليل أن مالا يخلو من الحوادث فهو حادث ، ولو كانت الأفعال المتجددة الحادثة قائمة بذاته تعالى ، ولا يؤدى ذلك إلى حدوثه لانتقدت دلالة حدث العالم، إذ هى قائمة على حدوث الجسم، فلو كان ثمة جسم قديم لانتقض بذلك أن يكون كل جسم حادث وينسد بذلك الطريق إلى اثبات الصانع .

---

(١) ابن أبى العز :شرح الطحاوية ص ١٩٨

ولقد عارض السلفية فى هذا جمهور المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة، فذهبوا إلى أن الحوادث لا يجوز حلولها فى ذاته تعالى وصفاته ، لأن ما كان محلا للحوادث فهو حادث ، وجوز الكرامية قيام الحوادث بذاته تعالى إذ من أصلهم : « أن ما يحدث فى ذاته إنما يحدث بقدرته ، وما يحدث مباينا لذاته ،فانما يحدث بواسطة الأحداث ، ويعنون بالأحداث الإيجاد والإعدام الواقعين فى ذاته بقدرته من الأقوال والإرادات ويعنون بالمحدث : ما باين ذاته من الجواهر والأعراض .

وزعموا أن فى ذاته حوادث كثيرة مثل الإخبار عن الأمور الماضية ، والآتية والكتب المنزلة على الرسل عليهم السلام ، والقصص والوعد والوعيد والأحكام .

وأجمعوا على أن الحوادث لاتوجب لله وصفا ولا هى صفات له ، فتحدث فى ذاته هذه الحوادث من الأقوال، والإرادات ، والتسمعات، والتبصرات ، ولا يصير بها قائلا ، ولا مريداً ، ولا سميعاً ، ولا بصيرا ، ولا بصير بخلق هذه الحوادث محدثا ، ولا خالقاً ، وإنما هو قائل بقائليته الخ.

ومن أصلهم أن الحوادث التى يحدثها فى ذاته ، واجبة البقاء ، حتى يستحيل عدمها إذ لو جاز عليها العدم ، لتعاقبت على ذاته الحوادث (١)

وكما رأينا فالكرامية تقول بقيام الحوادث بذاته تعالى ، ولكنهم

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ١٠٩، ١١١ . تحقيق : عبدالعزيز الوكيل وانظر سهير مختار الكرامية .

فرقوا بين الحادث والمحدث ، فالحادث عندهم هو ما يقوم بذاته تعالى من الأمور المتعلقة بمشيئته واختياره .

وأما المحدث فهو ما يخلقه سبحانه متباينا لذاته، منفصلا عنه سبحانه .

وقالوا أيضا : لأن الحوادث التى يحدثها الله تعالى فى ذاته لها ابتداء ولكنها واجبة البقاء .

ولكن السلفية ذهبوا إلى أن كل ما وصف به تعالى من أفعاله الإختيارية ، فهو قائم به لأن ذلك ما تقتضيه اللغة وكذا العقل .

فاللغة ليس فيها أن من أوجد شيئا فى غيره ، كان متصفا به ، فلا يقال لمن أوجد حركة فى جسم من الأجسام أنه متحرك بهذه الحركة بل الجسم الذى قامت به الحركة هو المتحرك لأنه لا يشتق لمحل اسم من صفة لم تقم به فلا يقال لما لم تقم به صفة العلم وكذلك الأمر فى الأفعال.

كما أن العقل يقتضى أن الصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها إلى ذلك المحل ، ولا يتأتى أن يكون حكم هذه الصفة عائداً على غير ذلك المحل .

فالحياة والعلم والقدرة إذا قامت بمحل ، كان ذلك المحل حيا عالما قادرا ولا يكون الحى حيا بحياة تقوم بغيره ولا العالم عالما بعلم يقوم بغيره ، ولا القادر قادراً بقدرة تقوم بغيره .

وكذلك الأمر فى الأفعال ، فلا يكون باتفاق العقلاء متحركا بحركة تقوم بغيره بل المتحرك هو من قامت به الحركة ،وطرد هذا أنه

لا يعقل فاعل إلا من يقوم به الفعل[1] ومن ثم رأى ابن تيمية أن قول القائل : الصفات تنقسم إلى صفة ذات ، وصفة فعل ويفسر صفة الفعل بما هو بائن عن الرب كلام متناقض كيف يكون صفة للرب ، وهو لا يقوم به بحال ، بل هو مخلوق بائن عنه وحقيقة قول هؤلاء أن الفعل لا يوصف به الرب،فان الفعل هو المخلوق ،والمخلوق لا يوصف به الخالق ولو كان الفعل الذى هو المفعول صفة له لكانت جميع المخلوقات فاعلة وهذا لا يقوله عاقل فضلا عن مسلم[2] والسلفيون يصدرون فى هذا عن منهجهم فى الأخذ بظواهر النصوص حيث رأوا أن الكثير منها يثبت لله تعالى أفعالا تتعلق بمشيئته واختياره ، كالاستواء على العرش والإتيان والنزول الخ .

ومن كونه تعالى يحب المؤمنين بعد إيمانهم ، ويبغض الكافرين بعد كفرهم ، ومن إرادته تعالى المحدثات وعلمه بالمتجددات ، وسماعه لما يحدث من الأصوات ومن كونه يتكلم وينادى عباده .

لأن المبدأ المنهجى للسلفية أن العقل الصريح معاضد لما ذهبوا إليه من الأخذ بظواهر النصوص التى تثبت أن الله تعالى موصوف بأفعاله ومن ثم فهى قائمة طردا لما ارتضوه من أن الصفة هى ماقامت بالموصوف .

---

(١) ابن تيمية : منهاج السنه النبويه جـ٢ ص ٢٩٣ تحقيق د رشاد سالم وانظر د عماد خفاجى : منهاج التفكير ص ٩٠٠

(٢) ابن تيمية : منهاج السنة النبوية جـ٢ ص ٢٩٥

واستدل السلفية على ماذهبوا إليه بقياسهم الذى ارتضوه طريقة إلى العلم فى الإلهيات ، وهو القياس الذى استخدموه فى إثبات جميع الصفات والذى أشرت إليه منذ قليل وأعنى به قياس الأولى .

فرأوا أن قياس الأولى هو طريق إثبات الكمال لله ، فما كان كمالا بغيره فهو أحق به منه لأنه له المثل الأعلى فى كل كمال لانقص فيه .

ومعنى الكمال والنقص يجب أن يؤخذ من الشرع حتى لا نصفه سبحانه بما قد يظن أنه كمال فى حقه بالمقايسة على المخلوقين ، وهو ليس كمالا بالنسبة له سبحانه .

ووصف الكمال لا بد فيه من اعتبار أمرين :

أحدهما : أن يكون الكمال ممكن الوجود .

والثانى : أن يكون سليما عن النقص ممتنع عن الله ، لكن بعض الناس قد يسمى ما ليس بنقص نقصا فهذا يقال له : إنما الواجب اثبات ما أمكن ثبوته من الكمال السليم عن النقص ، بحيث لا يساميه فى ذلك غيره .

فقد بين الله سبحانه أنه أحق بالكمال من غيره ، وأن غيره لا يساويه فى الكمال فى مثل قوله تعالى : «أفمن يخلق كمن لا يخلق؟ أفلا تذكرون» وقد بين أن الخلق صفة كمال وأن الذى يخلق أفضل من الذى لا يخلق . وأن من عدل هذا بهذا فقد ظلم ، قال تعالى « ضرب الله مثلا عبداً مملوكا لا يقدر على شيء ، ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سراً وجهراً هل يستوون ؟ الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون » فبين أن كونه

مملوكا عاجزاً صفة نقص ، وأن القدرة والملك صفة كمال ، وأنه ليس هذا مثل هذا ، وهذا لله وذاك لما يعبد من دونه . (١)

ولذلك يجب أن يقال إن كل كمال يثبت لمخلوق من غير أن يكون فيه نقص لوجه من الوجوه فالخالق تعالى أولى به ، وكل نقص تنزه عنه مخلوق فالخالق أولى بتنزيهه عنه بل كل كمال يكون الموجود لا يستلزم نقصا ، فالواجب الوجود أولى به من كل موجود .

وهذا بعينه يقال فيما يقوم به من الأفعال ونحوها التى يقدر عليها ويشاؤها فإنه لو لم يتصف بالقدرة على هذه الأفعال لزم اتصافه بالعجز عنها ، وذلك نقص ممتنع والقادر على الفعل والكلام أكمل من العاجز عن ذلك (٢) .

لكن ما يتعلق بالمشيئة والاختيار لا يكون إلا حادثا ، وذلك ماجعل المعتزلة والأشاعرة بعدهم تقول بعدم قيام هذه الأفعال بالذات الأقدس .

مناقشة ابن تيمية للمخالفين :

وابن تيمية وقد ارتضى قيام أفعاله تعالى المتعلقة بمشيئته واختياره بذاته تعالى محافظة على ظواهر النصوص لما يرى أنه لا الشرع ولا العقل

---

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٤٦ ومابعدها

(٢) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ج ٢ ص ١١٩ ، ١٢٠ وانظر العقيده الاصفهانية ص ٦٩ من مجموع الفتاوى الجزء الخامس ومنهاج السنة النبوية ج١ ص ١٠٣ المطبعة الأميرية

يمنع ذلك وعلى هذا الأساس يناقش مخالفيه بقوله : « فإن قلتم لنا ، فقد قلتم بقيام الحوادث بالرب : قلنا لكم نعم ، وهذا قولنا الذى دل عليه الشرع والعقل ، ومن لم يقل إن البارى يتكلم ويريد ويحب ويبغض ويرضى ، ويجىء فقد ناقض كتاب الله ، ومن قال إنه لم يزل ينادى موسى فى الأزل فقد خالف كلام الله مع مكابرة العقل لأن الله تعالى يقول « فلما جاءها نودى [١] » وقال تعالى : « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » [٢] فأتى بالحروف الدالة على الاستقبال ، فقيام الحوادث بذات الله لم ينكره أحد من السلف ، والأئمة ونصوص القرآن تتضمن ذلك مع صريح العقل [٣] .

ولكن القول بقيام الحوادث بالقديم تعالى يؤدى إلى نقص دلالة حدث العالم بناء على طريقة المتكلمين وبالتالى ينسد الطريق إلى إثبات الصانع فما هو موقف ابن تيمية من ذلك ؟

إن ابن تيمية يرى أن جمهور المعتزلة من المتكلمين لإثبات الصانع طريق ضعيف قد أغرى الفلاسفة بالهجوم عليه .

إذ أن مبنى دليل المتكلمين على أن المحدث لا بد له من محدث بناء على أن تخصيص الحوادث ببعض الأوقات دون بعض لابد له من مخصص، فإذا جوزوا حدوث العالم فى الوقت الذى حدث فيه بدون سبب يرجح

---

(١) النمل : ٨ (٢) يس : ٨٢

(٣) ابن تيمية : منهاج السنة النبوية جـ١ ص ٢٢٤ ، والصواعق المرسلة ابن قيم الجوزية جـ١ ص ٢٦٣

وجوده على عدمه فى هذا الوقت دون غيره ، كانوا قد قضوا بترجيح وجوده على عدمه بلا مرجح وبالتالى ينهدم مبنى دليلهم .

وإن حاول المتكلمون أن يفروا من هذا الإلزام بأن قالوا إن للقديم تعالى أن يخصص مثلا عن مثل بلا سبب أصلا ، فقد وقعوا فى الخطأ وهو تخصيص أحد المثلين على الآخر بغير مخصص .

وينسد عليهم بذلك طريق إثبات الصانع وهو المقصود بإثبات حدوث العالم هذا من جهة ومن جهة أخرى فانه طريق أداهم إلى تأويل ما يثبت لله تعالى من صفات ذلك الذى أطلق عليه ابن تيمية نفى صفات الله تعالى .

ويقرر ذلك ابن تيمية بقوله : « أما الفلاسفة الدهرية فان هـذه الطريقة زادتهم اغراء وأوجبت لهم حجة عجز هؤلاء عن دفعها إلا بالمكابرة التى لا تزيد الخصم إلا قوة وإغراء فقالوا لهم كيف يحدث الحادث بلا سبب حادث ، وكيف تـكون الذات حالها وفعلها ، وجميع ما ينسب إليها واحداً من الأزل إلى الأبد .

والعالم يصدر عنها فى وقت دون وقت من غير فعل يقوم به ، ولا سبب حدث ، فكان ما جعلوه أصلا للدين وشروطاً فى معرفة الله تعالى منافيا للدين وموجبا ومانعاً من كمال معرفة الله وكان ما احتجوا به من الحجج العقلية هى فى الحقيقة على نقيض مطلوبهم أدل .

فالحوادث لا تحدث إلا بشرط جعلوه مانعا من الحدوث ، وأما فلاسفة الإسلام ، فان هذا الأصل اضطرهم إلى نفى صفات الله لئلا

تنعقد الحجة ، ومن لم ينف الصفات نفى الأفعال القائمة به وغيره مما يتعلق بمشيئته وقدرته (١) .

ويقول صاحب شرح الطحاوية : وحلول الحوادث بالرب تعالى المنفى فى علم الكلام مذموم لم يرد نفيه ، ولا اثباته فى كتاب ولا سنة وفيه إجمال .

فإن أريد بالنفى أنه سبحانه لا يحل فى ذاته المقدسة شىء من مخلوقاته المحدثة أو لا يحدث له وصف متجدد لم يكن فهذا نفى صحيح .

وإن أريد به نفى الصفات الاختيارية من أنه لا يفعل ما يريد ، ولا يتكلم بما شاء إذا شاء ، ولا أنه يغضب ويرضى لا كأحد من الورى ، ولا يوصف بما وصف به نفسه من النزول والاستواء ، والإتيان كما يليق بجلاله وعظمته فهذا نفى باطل .

وأهل الكلام المذموم يطلقون على نفى حلول الحوادث فيسلم السنى للمتكلم ذلك على ظن أنه نفى عنه سبحانه مالا يليق بجلاله ، فإذا سلم له هذا النفى ، ألزمه نفى الصفات الاختيارية ، وصفات الفعل ، وهو غير لازم له وإنما أتى السنى من تسليم هذا النفى المجمل ، وإلا فلو استفسر لم ينقطع منه (٢)

---

(١) ابن تيمية : موافقه صحيح المنقول لصريح المعقول جـ٢ ص ١٦٢-١٦٣ وانظر منهاج السنة المحمدية جـ١ ص ١١٨ والعقيدة الاصفهانية ص ٧١ — ٧٢ وانظر الرسالة التدمرية ص ٧٠

(٢) ابن أبى العز : شرح الطحاوية ص ١٢٨ ، ١٢٩ المكتب الإسلامى بيروت .

٣ ـ الصفات القائمة بالذات :

يرى السلفية أن صفات الله تعالى ليست قائمة بنفسها ، وإنما هى قائمة بذاته سبحانه وتعالى لأن الصفات لا تقوم إلا بموصوف .

ورأوا أنه لا يصح أن تقوم صفات الله تعالى بغيره كما قالت المعتزلة فى بعض الصفات وإلا لما صح وصف الله بها ، بل كانت صفات من قامت به .

وفى معرض التأكيد على هذا يقول ابن تيمية :

« فيمتنع أن تقوم هذه الصفات إلا بموصوف قائم بنفسه ، ولا يجوز أن تقوم صفات الله بأنفسها بل بموصوف ، وكذلك صفات العباد ، لا يجوز أن تقوم بأنفسها بل بموصوف » (١)

ويقول : « وأيضاً فالرسل الذين خاطبوا الناس ، وأخبروهم أن الله تعالى قال ، ونادى ، وناجى ، ويقول ، لم يفهموهم أن هذه مخلوقات منفصلة عنه بل الذى أفهموه إياه أن الله نفسه هو الذي يتكلم ، والكلام قائم به لا بغيره » (٢) .

ويقول : وبالجملة لا يعرف فى لغة ، ولا عقل قائل متكلم إلا من يقوم به القول والكلام ولا يعقل فى لغة أحد ، لا لغة الرسل ولا غيرهم ، ولا فى عقل أحد أن المتكلم يكون متكلما بكلام لم يقم به قط ، بل هو

---

(١) ابن تيمية : منهاج السنه النبوية ج٢ ص ٤٧٩

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٩١

بأن عنه أخبره فى غيره ، كما لا يعقل أنه متحرك بحركة خلقها فى غيره، ولا يعقل أنه متلون بلون خلقه فى غيره .

وطرد ذلك أنه لا يعقل أنه مريد بإرادة أحدثها فى غيره ، ولا محب وراض ، وغضبان وساخط برضى ومحبة وغضب وسخط خلقه فى غيره [١] .

ويقول :« إن الكلام والقدرة والعلم وسائر الصفات إنما يتصف بها من قامت به [٢] .

ويقول ابن قيم الجوزية :

« إن أتباع الرسل الذين نقلوا هذا الباب عنهم . أثبتوا لله صفة الكلام ، كما أثبتوا له سائر الصفات ، ومحال قيام هذه الصفة بنفسها ، كما يقوله بعض المكابرين أنه خلق الكلام لا فى محل ، ومحال قيامها بغير الموصوف بها كما يقوله المكابر الآخر أنه خلق فى محل ، فكان هو المتكلم به دون المحل [٣] .

٣ ـ الصفات زائدة عن الذات :

ويرى السلفية أن الصفات الألهية معان قائمة بالذات ، زائدة عليها، إذ من المعلوم أنه لا يعقل عالم بدون علم ، وقادر بدون قدرة ، وهكذا

---

(١) المرجع السابق ص ٢٩١

(٢) المرجع السابق ص ٢٩٠

(٣) ابن قيم الجوزية : مختصر الصواعق المرسلة فى الرد على الجهمية والمعطلة جـ ٢ ص ٢٩٣

فى بقية الصفات ولذلك يقول ابن تيمية : « المعانى التى يوصف بها الرب تعالى كالحياة ، والعلم ، والقدرة ، بل الوجود ، والثبوت ، والحقيقة ونحو ذلك تجب لوازمها » .

وقد استدل ابن تيمية على زيادة الصفات على الذات فقال : « وأما جمهور مثبتة الصفات فيقولون : لا يكون عالماً إلا بعلم ولا قادراً إلا بقدرة أى يمتنع أن يكون عالما من لا علم له ، وأن يكون قادراً من لا قدرة له ، وأن يكون حيا من لا حياة له .

ولا ريب أن هذا معلوم ضرورة ، فإن وجود اسم الفاعل بدون مسمى المصدر ممتنع وهذا كما لو قيل مصل بلا صلاة ، وصائم بلا صيام ، وناطق بلا نطق[١] ، فمن أنكر هذه الصفات — صفات الكمال — وقال هو حى بلا حياة ، وعالم بلا علم ، وقادر بلا قدرة كان قوله ظاهر البطلان .

بل إن السلفية تعارض بشدة وترفض قول منكرى الصفات وتدلل على فساد رأيهم ، وترى أن الذات بدون صفات أمر لا وجود له إلا فى الأذهان ، وليس لها وجود فى الخارج ، فإن الذهن قد يفرض أحيانا المحال ويتخيله ، فإنه لا يمكن وجود شيء قائم بنفسه فى الخارج ، لا يتصف بصفة ثبوتية أصلا . . . ففرض ذاته بدون صفاته اللازمة الواجبة له فرض ممتنع[٢] .

---

(١) ابن تيمية : منهاج السنة المحمدية ج ٢ ص ٢٨٨ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٩٠ .

ويقول ابن أبى العز : « إن إثبات ذات مجردة عن جميع الصفات لا يتصور لها وجود فى الخارج ، وإنما الذهن قد يفرض المحال ويتخيله وهذا غاية التعطيل »[١] بل إن صريح العقل يقضى بأن الذات المسلوبة هذه الصفات ليست مثل الذات المتصفة بها فضلا عن أن تكون أكمل منها ، ويقضى بأن الذات المتصفة بها أكمل علم بالضرورة امتناع كمال الذات بدون هذه الصفات[٢] .

وهذا الرأى الذى ذهب إليه ابن تيمية تابعة فيه أيضا بقية السلفية فابن قيم الجوزية يقرر أنه لابد من إثبات صفات الكمال لله ، وأنها معانى زائدة على الذات فهو يقول :

إن أسماء الرب تبارك وتعالى دالة على صفات كماله ، فهى مشتقة من الصفات فهى أسماء وأوصاف ، لأنها لو لم تدل على معانى زائدة وأوصاف ، لم يجز أن يخبر عنها بمصادرها ويوصف بها .

لكن الله أخبر عنها بمصادرها ، وأثبتها لنفسه ، وأثبتها له رسوله كقوله تعالى : « إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين »[٣] فعلم أن القوة من أسمائه ، ومعناه الموصوف بالقوة ، فلولا ثبوت القوة لم يكن قويا .

وأيضا لو لم تكن أسماؤه مشتملة على معان وصفات ، لم يسع أن يخبر عنه بأفعاله .

---

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص ٥١ ومابعدها تعليق محمد رشيد رضا .

(٢) المرجع السابق ص٥٥ .   (٣) الذاريات : ٥٨

فلا يقال : يسمع ، ويرى ، ويعلم ، ويقدر ، ويريد ، فان ثبوت أحكام الصفات فرع ثبوتها ، فاذا انتفى أصل الصفة ، إستحال ثبوت حكمها .

وأيضاً : لو لم تكن أسماؤه ذوات معان ، وأوصاف لكانت جامدة كالأعلام المحضة ، التى لم توضع لمسماها باعتبار معنى قام به ، فكانت كلها سواء ، ولم يكن فرق بين مدلولاتها .

وهذه مكابرة صريحة وبهت بين ، فان من جعل اسم القدير ، هو معنى اسم السميع البصير ، ومعنى اسم التواب ، هو معنى اسم المنتقم ومعنى اسم المعطى هو معنى اسم المانع ، فقد كابر العقل واللغة والدين ، فنفى معانى أسمائه من أعظم الإلحاد فيها »[1] .

وإذا كانت السلفية قررت بما لا يدع مجالا للشك أن الصفات زائدة على الذات ، فهل معنى هذا أن لها وجودا مستقلا عن الذات ؟ أى أنها قائمة بنفسها ؟ مع العلم بأن حجة المعتزلة فى نفيها للصفات بناء على أنه لو كانت لله تعالى صفات قديمة زائدة على ذاته سبحانه لشاركت الله فى أخص وصف له ، ولتعدد القدماء ، وهذا يتنافى مع الوحدانية الواجبة لله تعالى ، وقد حكم الله تعالى على النصارى بالكفر لقولهم : « إن الله ثالث ثلاثة »[2] .

---

(١) ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين ج ١ ص ٢٨ وما بعدها .
(٢) المائدة : ٧٣ .

وقد انبرى السلفية للرد على هذا السؤال: فقالوا: مثل غيرهم من الصفاتية إن الممنوع هو وجود ذوات قديمة ، متعددة ، لأن هذا هو الشرك المنافى للتوحيد ، وقد حكم الله تعالى بكفر النصارى لقولهم بالذوات المتعددة المستحقة للعبادة ، فقالوا « إن الله ثالث ثلاثة » فقال تعالى ردا عليهم . « وما من إله إلا إله واحد »(١) فحكم تعالى بأن الإله واحد ، ولم يقل وما من قديم إلا قديم واحد(٢) .

ولذا ذهب السلفية إلى القول بوجود ذات واحدة ، قديمة ، لها صفات قديمة ومتعددة ، لأن الموجود المعبود هو الله تعالى . الموصوف بالصفات ، وليس للصفات وجود مستقل ، وإنما وجودها به تعالى ، والصفات زائدة على الذات المجردة عن الصفات لا على الذات المتصفة بالصفات ، يقول ابن أبى العز : « إن الصفات زائدة على الذات التى يفهم من معناها غير ما يفهم من معنى الصفة ، والذات الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لها لا تنفصل عنها »(٣) .

وأيضاً يقرر أن اسم الله تعالى يتناول الذات والصفات ، بل الذات والصفة حيث يقول : « وقد يقول بعضهم : الصفة لا عين الموصوف ، ولا غيره هذا له معنى صحيح ، وهو أن الصفة ليست عين ذات الموصوف

---

(١) المائدة : ٧٣ .

(٢) د. عبد العزيز سيف النصر : مسائل العقيدة بين التأويل والتفويض ص ٢٧٥ رسالة دكتوراة كلية اصول الدين .

(٣) ابن أبى العز : شرح الطحاوية ص ١٢٩

التى يفرضها الذهن مجردة ، بل هو غيرها وليست غير الموصوف ، بل الموصوف بصفاته شيء واحد غير متعدد فإذا قلت : أعوذ بالله ، فقد عذت بالذات المقدسة الموصوفة بصفات الكمال المقدسة ، الثابتة ، التى لاتقبل الانفصال بوجه من الوجوه وإذا قلت أعوذ بقوة الله ، فقد عذت بصفة من صفات الله تعالى ولم أعذ بغير الله .... إلى أن يقول فعلم أن الذات لايتصور انفصال الصفات عنها بوجه من الوجوه [١]

وقد نص ابن تيمية على هذا أيضاً مستشهداً بقول أئمة السلف إذ يقول : « وقد نص الأئمة كاحمد بن حنبل وغيره وأئمة المثبتة كابى محمد ابن كلاب وغيره على أن القائل إذا قال : الحمد لله ، أو قال : دعوت الله وعبدته ، أو قال : عذت بالله ، فاسم الله متناول لذاته المتصفة بصفاته ، وليست صفاته زائدة على مسمى اسمائه الحسنى [٢] »

وكما أن الذات ملازمة للصفات ، والصفات ملازمة للذات فكذلك كل صفة ملازمة للاخرى لاتنفك عنها ، يقول ابن تيمية : « فان البارى تعالى خالق لكل ماسواه فله تعلق بمخلوقاته وذاته ملازمة لصفاته ، وصفاته ملازمة لذاته ، وكل من صفاته اللازمة ملازمة لصفته الأخرى [٣] »

ويرفض السلفية اطلاق لفظ الغير على الصفات لما فيه من الإجمال

---

(١) المرجع السابق ص ١٣٠

(٢) ابن تيميه : مجموعة الرسائل والمسائل جـ٥ ص ٥١ تعليق . محمد رشيد رضا .

(٣) ابن تيمية : منهاج السنه المحمدية جـ٢ ص ٩٦ تحقيق د . رشاد سالم

الموهم للشركة ،ولا لفظ الدين ، لأنه يوهم نفيها ولا لفظ الصفة هل هي زائدة على الذات أم لا لما فيه من الإجمال أيضاً .

ويقرر السلفية أنه لايجوز في مسألة الصفة أن نستعمل الألفاظ التي لم يرد بنفيها ولا إثباتها شيء في الكتاب والسنة .

يقول ابن تيمية : «فانا لانطلق على صفاته أنها غيره ،ولا أنها ليست غيره على ما هو عليه أئمة السلف كالإمام أحمد بن حنبل وغيره ، وهو اختيار حذاق المثبتة كابن كلاب وغيره، ومنهم من يقول: أنا لاأطلق عليها أنها ليست هي هو ولا أطلق عليها أنها ليست غيره [١] .

ومنشأ هذا أن لفظ الغير ، يراد به المغاير للشيء ، ويراد به ماليس هو إياه ، وكان في إطلاق الألفاظ المجملة إيهام لمعان فاسدة .

فانهم كانوا لايطلقون على صفات الله وكلامه أنه غيره ، ولا أنه ليس غيره ، لأن إطلاق الإثبات ، قد يشعر أن ذلك مباين له ،وإطلاق النفي قد يشعر بأنه هو، وإذا كان لفظ الغير فيه إجمال، فلا يطلق إلا مع البيان والتفصيل .

فان أريد به أن هناك ذات مجردة قائمة بنفسها ، منفصلة عن الصفات الزائدة عليها فهذا غير صحيح ، وإن أريد به أن الصفات زائدة على الذات التي يفهم من معناها غير مايفهم من معنى الصفةفهذا حق [٢]

وأيضاً إذا قيل هل صفاته زائدة على الذات أم لا ؟ قيل إن أريد

---

(١) على بن أبي العز : شرح الطحاوية ص١٢٩ المكتب الإسلامي بيروت

(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل : ح٥ص ٥٠ تعليق:رشيدرضا

بالذات المجردة التى يقر بها نفاة الصفات ، فالصفات زائدة عليها .

وإن أريد بالذات الموجودة فى الخارج ، فتلك لا تكون موجودة إلا بصفاتها اللازمة ، والصفات ليست زائدة على الذات المتصفة بالصفات وإن كانت زائدة على الذات التى يقدر تجردها عن الصفات

الصفات الإلهية بين الحقيقة والمجاز

عند السلفية

تقسيم اللفظ الى حقيقة ومجاز تقسيم محدث

أرى أنه من الضرورى لأى باحث يتعرض لموقف السلفية من الصفات الإلهية أن يلقى نظرة ،ولو مختصرة ، على رأى السلفية فى تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز ، مادامت أنها ترى إجراء الآيات والأحاديث الواردة فى هذا الباب على ظاهرها وحملها على الحقيقة دون المجاز حتى يتبين الحق من الصواب فى هذا الموضوع .

يرى ابن تيمية أن تقسيم الألفاظ الدالة على معانيها إلى حقيقة ومجاز ، وتقسيم دلالتها ، أو المعانى المدلول عليها — إن استعمل لفظ الحقيقة والمجاز فى المدلول أو فى الدلالة — لم توجد إشارة إليه فى تراث المتقدمين جميعا من لغويين ونحاة ، فلم يتكلم فيه أحد من أئمة اللغة ، والنحو ، كالخليل ابن أحمد وسيبويه وأبى عمرو بن العلاء .

وهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد القرون الثلاثة الأولى .

وأول من عرف عنه أنه تكلم بلفظ المجاز « أبو عبيدة معمر ابن المثنى » فى كتابه « مجاز القرآن » ، وأبو عبيدة يعنى بمجاز القرآن، ما يجوز أن يعبر به عن الآية فى اللغة ، فهو يستخدم لفظ المجاز بمعنى الممر ، أو المعبر ، أو التفسير ، لا بمعنى قسيم الحقيقة .

وأيضاًلا يوجدهذاالتقسيم فى كلام أحدمن أئمةالفقهاءوالأصول والتفسير

والحديث ونحوهم من السلف ، فهذا الشافعى أول من جرد الكلام فى علم الأصول لم يقسم هذا التقسيم ، ولا تكلم بلفظ الحقيقة والمجاز.

وأيضا : محمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة له فى المسائل المبنية على العربية كلام معروف ، ولم يتكلم بلفظ الحقيقة والمجاز .

وتكلم الإمام أحمد بن حنبل فى كتابه « الرد على الجهمية » على قوله تعالى : « إنا ونحن » الواردة فى القرآن فقال : إن هذا من مجاز اللغة : يقول الرجل : إنا سنعطيك كذا ، إنا سنفعل كذا ، وهو يتحدث عن نفسه ، وبهذا احتج على مذهبه بعض أصحابه فقالوا : إنه قال : « إن فى القرآن مجازاً» من أمثال القاضى أبى يعلى وابن عقيل وأبى الخطاب وغيرهم .

ولكن بقية أصحابه من المتقدمين قد منعوا ذلك ، وقالوا : إنه قصد بقوله : « من مجاز اللغة » أى مما يجوز فى اللغة أن يقول الرجل كذا ، ولم يرد بقوله هذا المجاز الذى هو قسيم الحقيقة ، أى أن اللفظ استعمل فى غير ما وضع له .

وإذا كان تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز اصطلاح حادث بعد القرون الثلاثة الأولى للهجرة ولم يعرف بين أئمة اللغويين المتقدمين، فإن ابن تيمية يرجح أن يكون هذا الإصطلاح من جهة المعتزلة وغيرهم من المتكلمين .

ومن قال : إن من أهل اللغة من نص على أن هذا اللفظ حقيقة فى

هذا المعنى مجاز فى غيره فقد قال بغير علم ولادليل [١]

ملاحظات حول هذا التقسيم :

وهذا التقسيم كان من الأصول الأولى التى بنى عليها المرجئة أصول مذهبهم فى أن الإيمان مجاز فى الأعمال حقيقة فى التصديق القلبى [٢] والذين قسموا اللفظ إلى حقيقة ومجاز قالوا :

الحقيقة : هى اللفظ المستعمل فيما وضع له .

والمجاز : هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له ولهذا كان المشهور عند هؤلاء أن كل مجاز لا بد له من حقيقة ، وليس لكل حقيقة مجاز ، فاعترض عليهم بعض متأخريهم بأن اللفظ الموضوع قبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز ، فاذا استعمل فى غير موضعه فهو مجاز لاحقيقة .

وهذا كله يصح لو علم أن الألفاظ العربية قد وضعت أولا لمعنى ، ثم بعد ذلك استعملت فيها فيكون لها وضع متقدم على الاستعمال وهذا إنما يصح على رأى من يجعل اللغات اصطلاحية حيث يقول هؤلاء : إن قوما من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا ، وهذا بكذا ، ويجعل هذا عاما فى جميع اللغات .

وهذا القول لا نعرف أحداً من المسلمين قاله قبل أبى هاشم الجبائى

---

(١) ابن تيمية : الايمان ص ٧٥ وما بعدها الطبعة الأولى تعليق د. محمد خليل هراس

(٢) ابن تيمية : الايمان ص ١٠١ وما بعدها الطبعة الأولى تعليق د. محمد خليل هراس

ونازعه فيه الأشعرى فى ذلك فقال : إنها توقيفية ثم خاض الناس بعدهما فى هذه المسألة فقال آخرون بعضها توقيفى ، وبعضها إصطلاحى ، وقال فريق رابع بالوقف .

والمقصود هنا : أنه لا يملك أحد دليلا على أن العرب قد اجتمع جماعة منهم فوضعوا جميع الأسماء الموجودة فى اللغة ثم استعملوها بعد الوضع.

وإنما المعروف المنقول بالتواتر : استعمال الألفاظ فيما عنوه بها من المعانى وكل من يدعى بأن الاستعمال اللغوى مسبوق بوضع واصطلاح متقدم فهو مبطل ، ولكن من الممكن كما هو مشاع فى عصرنا الحاضر أن يصطلح أصحاب الحرف والمهن المختلفة على أسماء خاصة بهم مع أنها ليست من قبيل العرف اللغوى العام وليس من حقهم أن يدعوا ذلك .

اللغة ترجمة الالهام :

بل نحن نجد أن الله يلهم الحيوان من الأصوات ما به يعرف بعضها مراد بعض وقد سمى القرآن ذلك منطقا وقولا فى قول سليمان : « علمنا منطق الطير »[١]، « قالت نملة : يا أيها النمل إدخلوا مساكنكم »[٢] وفى قوله : « يا جبال أوبى معه والطير »[٣] يعنى رددى معه التسبيح .

وكذلك الآدميون ، فالمولود ، إذا ظهر منه التمييز سمع أبويه ، أو من يقوم بتربيته ، ينطق باللفظ ويشير إلى المعنى ، فصار يفهم أن ذلك اللفظ مستعمل فى ذلك المعنى وأن المتكلم أراد به هذا المعنى .

ثم يسمع لفظا بعد لفظ حتى يعرف لغة القوم الذين نشأ بينهم من

(١) النمل ١٨ (٢) النمل ١٦ (٣) سبأ : ١٠

غير أن يكونوا قد اصطلحوا معه على وضع متقدم ، بل ولا أوقفوه على معانى الأسماء .

وإن كان أحيانا قد يسأل عن مسمى بعض الأشياء فيوقف عليها كما تترجم اللغة لمن لا عرفها حتى يقف على معانى ألفاظها .

نعم قد يضع الناس الاسم لما يحدث مما لم يكن من قبلهم يعرفه فيسميه اسما (١) وأما مرتجلا (٢)

ودعوى أن آدم علم أولاده جميع الأسماء الكائنة ، التى يتكلم بها جميع الناس إلى يوم القيامة الحقيقة منها والمجاز ، وأن أولاده قد نقلوا عنه هذه المعرفة إلى ذريتهم من بعده،فلا يتكلمون إلا بها دعوى باطلة كاذبة ، لأن الله أغرق جميع ذريته إلا من فى السفينة ، وأهل السفينة انقطعت ذريتهم إلى أولاد نوح وهؤلاء لم يكونوا يتكلمون بجميع ماتكلمت به الأمم بعدهم .

فإن اللغة الواحدة كالفارسية ، والعربية ، والرومية فيها من الاختلاف والتنوع مالا يحصيه إلا الله .

والعرب أنفسهم لكل قوم لغات لايعرفها غيرهم ، فكيف يتصور أن ينقل هذا جميعه عن أولئك ، الذين كانوا فى السفينة ، وأولئك جميعهم لم يكن لهم نسل وإنما النسل لنوح ولجميع الناس من أولاده.

---

(١) وذلك كالأسماء التى تضعها المعاجم اللغوية ، للمخترعات الحديثة مثل المسره والمرئى والمذياع

(٢) المنقول ما نقل من لغة أخرى ، والمرتجل ما وضع ابتداء

اللغة بطريق الالهام :

والمعقول أن الله ألهم النوع الانسانى أن يعبر عما يريده ويتصوره بلفظه وأن أول من علم ذلك أبوهم آدم ، وهم علموا كما علم وإن اختلفت اللغات ، وقد أوحى الله إلى موسى بالعبرية وإلى محمد بالعربية والجميع كلام الله يتضمن أمره ونهيه وإن كانت هذه اللغة ليست الأخرى .

وليس الغرض الآن هو إقامة الدليل على عدم المواضعة اللغوية .

بل يكفينا هنا أن يقال : إن هذا غير معلوم وجوده ، والإلهام كاف فى النطق باللغات من غير مواضعة متقدمة والمعلوم بلا ريب هو الاستعمال وكثرته أو ندرته فى هذا المعنى أو غيره .

ومن ادعى وضعا متقدما فقد قال قولا عاريا عن الدليل ، وإذا سمى هذا توقيفا فليسمه توقيفا .

وأصحاب تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز يقولون : الحقيقة تتميز من المجاز بالاكتفاء باللفظ ، فإن دل اللفظ بمجرده فهو حقيقة .

وإذا لم يدل إلا مع القرينة فهو مجاز ، وهذا أمر متعلق باستعمال اللفظ فى المعنى لا بوضع متقدم .

ويرد عليهم : بأنهم محتاجون إلى إثبات وضع متقـدم على الاستعمال فى تعريف الحقيقة والمجاز لأنهم قالوا : الحقيقة: اللفظ المستعمل فيما وضع له .

والمجاز هو المستعمل فى غير ماوضع له ، وهذا لم يثبتوه بل ويتعذر

عليهم إثباته فإن الوضع مأخوذ فى حد كل من الحقيقة والمجاز فلابد من سبق العلم به[1].

ولا يصح أن يكون المراد بالوضع المتقدم هو استعمال اللفظ فيما وضع له أولا ، فمن أين يعلم أن هذه الألفاظ التى كان العرب تتخاطب بها عند نزول القرآن ، وقبله ولم تستعمل قبل ذلك فى معنى شيء آخر ،وإذا لم يعلموا هذا النفى فلا يعلم أنها حقيقة ، وهذا خلاف ما اتفقوا عليه[2].

ولو سلمنا أن هذا جائز عقلا لكن ليس واقعا فى الشريعة أصلا فضلا عن اللغة ولم يعرف إلا بعد القرون الثلاثة الأولى ، عندما استعمل أهل الأهواء وأصحاب المذاهب المختلفة من أنباط الفرس الذين يستعملون الألفاظ .

ومن هذا غلط كثير من الناس ، فإنهم قد تعودوا ما اعتادوه ،إما من خطاب عامتهم ، وإما من خطاب علمائهم باستعمال اللفظ فى معنى فإذا سمعوه فى القرآن والحديث ظنوا أنه مستعمل فى ذلك المعنى المحدث فيحملون كلام الله ورسوله على لغتهم النبطية وعاداتهم الحادثة .

وكان هذا منشأ الغلط عند كثير من الطوائف ،والواجب أن تعرف اللغة والعرف ، والعادة ، والعرف اللغوى الذى نزل به القرآن والسنة ، وما كان الصحابة يفهمون من الرسول عند سماع تلك الألفاظ ، فبتلك

---

(١) ابن تيمية : الايمان ص ٧٧ ، ٨٣ تعليق : د . خليل هراس الطبعة الاولى .

(٢) المرجع السابق ص ٨٤ .

الأمة والعادة والعرف خاطبهم الله ورسوله لا بما حدث بعد ذلك من التقسيم المحدث للفظ .

وإذا ترتب على ماسبق أنه ليس لمن فرق بين الحقيقة والمجاز قول معقول يمكن به التمييز بين نوعين ، وعلم أن هذا التقسيم باطل .

الرأى الذى ثبت عليه السلفية مع من يدعون المجاز فى القرآن والسنة :

فالواجب أن يعلم ويعرف أن كل لفظ موجود فى كتاب الله ورسوله فإنه مقيد بما يدل على معناه .

ولذلك فليس فى القرآن شيء من ذلك المجاز بل كله حقيقة .

ولهذا لما ادعى كثير من المتأخرين أن فى القرآن مجازا وذكروا ما يشهد لهم ، رد عليهم المنازعون جميع ما ذكروه .

أمثلة من المتأخرين على أن فى القرآن مجاز وردها :

ومن أشهر ما ذكره المتأخرون فى استشهادهم على أن فى القرآن مجاز قوله تعالى : « جدارا يريد أن ينقض[1] فأقامه[2] » .

قالوا : إن الإرادة استعملت فى ميل الجدار على سبيل المجاز ، مع أن الإرادة استعملت فى الميل الذى يكون معه شعور وهو ميل الحى ، وفى الميل الذى لاشعور فيه ، وهو ميل الجماد ، وهو من مشهور اللغة ، كقولهم هذا السقف يريد أن يقع ، وهذه الأرض تريد أن تحرث ، وهذا الزرع يريد أن يسقى .. الخ .

---

(١) يسقط

(٢) الكهف : ٧٧ .

ولا فرق فى ذلك بين الاستعمالية إلا كثرة استعمالها فى ميل الحى عن ميل الجماد ومن الأمثلة المشهورة لهم أيضا فى القرآن : « واسأل القرية »[1] قالوا : المراد به أهلها، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه وهذا مجاز بالحذف .

رد السلفية :

إن لفظ القرية ، والمدينة ، والنهر ، والميزاب وغيرها من الأمور التى فيها الحال والمحل كلاهما داخل فى الاسم ، بمعنى أن كلا منهما داخل فى مفهوم الاسم، فيطلق على هذا تارة ،وعلى هذا تارة وإنما يفهم المراد منهما بالقرينة ، ففى قوله : » وأسأل القريه » دل قوله « واسأل » على أن المراد السكان لأن المبانى لاتسأل ، فقد يعود الحكم الذى يتضمنه الخبر على الحال فى كل هذه الأسماء مثل : أسأل القرية ، وجرى النهر ، وقد يعود على المحل مثل بنيت القرية ، وأضاءت المدينة .

وكذلك القرية استعملها القرآن فى المعنيين :

فمن استعمالها بمعنى الحال: قوله تعالى : « ضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة »[2] وقوله تعالى « وكم من قرية أهلكناها، فجاءها بأسنا بياتا وهم نائمون »[3] والمقصود بالقرية هنا هم السكان الذين يعبر عنهم بالحال .

وقال تعالى : « أو كالذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها »[4] فهذا المسكان لا السكان ، وهو المعبر عنه بالمحل .

---

(١) يوسف : ٨٢

(٢) النحل : ١١٢ .

(٣) الأعراف : ٤

(٤) البقرة : ٢٥٩

ونظير ذلك : لفظ الانسان ، يتناول الجسد والروح ثم الأحكام يتناول هذا تارة وهذا تارة لتلازمهما ، فكذلك القرية ، وإذا عذب أهلها خربت ، وإذا خربت كان عذابا لأهلها ، فما يصيب أحدهما من الشر ينال الآخر كما ينال البدن والروح ، مايصيب أحدهم .

فقوله : « واسأل القرية » مثل قوله : « قرية كانت آمنة مطمئنة » فاللفظ هنا يراد به السكان من غير إضمار ولا حذف ، فهذا بتقدير أن يكون فى اللغة مجاز فلا مجاز فى القرآن ، لأنه ليس هناك ضابط يميز لما هو حقيقة ولما هو مجاز بل يجوز أن يدعى المجاز فيما هو حقيقة ، والحقيقة فيما هو مجاز .

والطريقة الصحيحة التى يجب اتباعها لمن يريد أن يتصدى لبيان ألفاظ القرآن ومعانيها ، أن يذكر موارد اللفظ فى جميع آيات القرآن ، وينظر فيها ، ليتبين ماذا عنى الله بها ، فيعرف بذلك لغة القرآن والحديث وخصائص التعبير فيهما التى يخاطب بها الله ورسوله عباده ، وهى العادة المعروفة من كلامه .

ثم إذا كان لذلك نظائر فى كلام غيره ، وكانت النظائر كثيرة عرف أن تلك العادة واللغة مشتركة عامة ، ولا يجوز أن يعمد إلى ألفاظ القرآن والحديث ، على غير معانيها ويدعى أن ألفاظ القرآن قد عنى بها هذا المعنى ، ويحمل كلام الرسول على عادات حدثت بعده فى الخطاب لم تكن معروفة فى خطابه وخطاب أصحابه كما يفعله كثير من الناس ، ولهذا كان استعمال القياس فى اللغة وإن جاز فى الاستعمال فإنه لا يجوز

فى الاستدلال . (١)

والخلاصة : أن السلفية لا تعترف بتقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز لأنه تقسيم لا دليل لأهله عليه من اللغويين والنحاة المتقدمين .

المجـاز عنـــد السلفية

الألفاظ نوعان :

النوع الأول . ما معناه مفرد كلفظ الأسد ، والبحر .

وهذه الألفاظ إذا استعملت فى جملة مثل أسد الله ، وأسد رسوله، وقول ابن عباس : « الحجر الأسود يمين الله فى الأرض فمن استلمه وصافحه فكأنما بايع ربه » وقول النبى صلى الله عليه وسلم لفرس أبى طلحة : « انا وجدناه لبحراً » ونحو ذلك .

فهنا اللفظ فيه تجوز ، وان كان قد ظهر من اللفظ مراد صاحبه فهو محول على هذا الظاهر فى معناه المفرد عن هذا التركيب ، وكل من سمع هذا اللفظ فى هذا التركيب علم المراد به ، وسبق ذلك إلى ذهنه ، بل أحال إرادة المعنى الأول ، وهذا يوجب أن يكون نصا لا محتملا .

وليس حمل اللفظ على هذا المعنى من التأويل الذى هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح الى الاحتمال المرجوح فى شىء . (٤)

حيث يتوهم بعض الباحثين أن ابن تيمية قد يقصد من مثل هذا المثال « خالد سيف من سيوف الله — أن المراد هنا : حقيقة السيف

---

(١) ابن تيمية : المجلد الخامس من كتاب مجموعة الفتـــاوى التسعينية ص ٨٢٩ ، ١٣٠ القاهرة ١٣٧٩ هـ .

المعروفة ، ولكن ابن تيمية يرى أن هذا المثال وما شاكله يجب أن يفهم في ضوء ما يسمى بالموقف اللغوى العام وذلك يكون بقرائن الأحوال بالنسبة للمتكلم والمخاطب وسياق الكلام والعرف اللغوى .

فكل هذه العوامل وغيرها تعطى اللفظ صفة الظهور فى دلالته على معناه الذى يريده المتكلم ، ويكون نصا فى هذه الدلالة بصرف النظر عن معناه المجرد وعن السياق ويكون هذا من باب ما يجوز أن يعبر به لغة ، كما وضع على هذا المعنى كتاب أبى عبيدة معمر بن المثنى ، ويتحدث به ابن حنبل .

فابن تيمية يسمى هذا مجازا لغويا ، لكنه ليس قسيما للحقيقة بل يقصد أن هذا التعبير مما يجوز فى اللغة ، ويكون نصا فى دلالته على مراد المتكلم وليس مجازا فيه ، فالتجوز ليس فى دلالة اللفظ على المراد ، وإنما هو فى التعبير به عن معنى المراد .(٦)

النوع الثانى : من الألفاظ : ما فى معناه اضافة ، إما أن يكون المعنى إضافة محضة كالعلو وفوق وتحت ونحو ذلك .

أو أن يكون معنى ثبوتيا فيه إضافة كالعلم ، والحب ، والقدرة ، والعجز ، والسمع ، والبصر ، فهذا النوع من الألفاظ لا يمكن أن يوجد له معنى مفرد ا بحسب بعض موارده لوجهين : أحدهما أنه لم يستعمل مفرداً قط .

الثانى : أن ذلك يلزم منه الاشتراك أو المجاز بل يجعل حقيقة فى القدر المشترك بين جميع موارده .

---

(١) الجليند : ابن تيمية وموقفه من التأويل ص٢٦٩ .

والصفات الإلهية من هذا الباب ، فإن لفظ « استوى » لم تستعمله العرب في خصوص جلوس الآدمي مثلا على سريره حقيقة حتى يصير في غيره مجازا.

وأيضا لفظ « العلم » لم تستعمله العرب في خصوص العرض القائم بقلب البشر حتى يصير مجازا في غيره ، بل الاستواء تارة تستعمل بلا تعدية كما في قوله تعالى « ولما بلغ أشده واستوى » وتارة يعدى بحرف الغاية كقوله تعالى : « ثم استوى إلى السماء » وتارة يعدى بحرف الاستعلاء كقوله تعالى : « ثم استوى على العرش » ومرة يكون صفة للبشر ، ولا يصح أن يكون في أحد الموضعين حقيقة وفي الآخر مجازا .

ولا ينبغي أن يفهم من استواء الله تعالى الخاصية التي تثبت للمخلوق دون الخالق كما في قوله ، « والسماء بنيناها بأيد وإنا لموسعون » ، وقوله تعالى: « مما عملت أيدينا » وقوله تعالى : « صنع الله الذي اتقن كل شيء » .

وبهذا ينكشف الإشكال الذي وقع فيه كثير من الناس[1] ، فالفرق واضح بين ما دل عليه مجرد اللفظ الذي هو لفظ الفعل ، وما يدل عليه بخصوص إضافته إلى الفاعل المعين .

فإذا اضيف إلى المخلوق فهو حقيقة فيه لا مجاز وإذا أضيف إلى الذات الأقدس فهو فيه حقيقة لا مجاز لأن الحقيقتين مختلفتان لاختلاف الذاتين « ولله المثل الأعلى » فابن تيمية يقول : بنوع من المجاز لكنه ليس مجازا في الدلالة على المراد بل من قبيل التجوز في التعبير وهذا المجاز يقره العرف اللغوي العام .

---

(١) ابن تيمية: مجموعه الفتاوى التسعينيه ص ١٣٠ - ١٣١ ط ١٣٧٩هـ

الصفات الالهية بين الحقيقة والمجاز :

سبق أن قلنا إن ابن تيمية قال لايجوز لنا أن نخضع لغة القرآن الكريم لتقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز لأنه ليس هناك ضابط مميز لما هو حقيقة ولما هو مجاز بل يجوز أن يدعى المجاز فيما هو حقيقة ، والحقيقة فيما هو مجاز ، وهذا يؤدى إلى التمويه والتلبيس على السامع وأهل المجاز قد وضعوا شروطاً للدلالة المجازية لايستطعيون تطبيقها فى لغة القرآن .

لأن اللفظ المستعمل فى معنى لايجوز صرفه إلى معنى آخر على جهة المجاز إلا إذا اجتمع فيه أربعة أشياء :

الأول : أن يكون ذلك المعنى المجازى مما يصح أن يراد من اللفظ لأن لغة القرآن يجب أن تفسر فى ضوء العرف اللغوى العام الذى كان سائداً فى عصر نزوله . وإلا لأمكن لكل مؤول أن يفسر أى لفظ بأى معنى ، وإن لم يكن له أصل فى اللغة .

الثانى : أن يكون معه دليل قاطع من السمع أو العقل فى وجوب صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لاشتراطهم فى صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز وجود دليل صارف له ويجب أن يكون ذلك الدليل جازما فى دلالته .

الثالث : أن يسلم ذلك الدليل الصارف عن المعارض ، فاذاقام دليل قرآنى أو إيمانى يبين أن الحقيقة مرادة ، استحال تركها ، فاذا كان الدليل نصا فى الدلالة لم يلتفت إلى نقيضه ، وإذا كان الظاهر فلا بد من

المرجح ، وعدم علمنا بوجود الدليل المعارض لايدل على عدم وجوده .
بل قد يكون هناك دليل يمنع الصرف إلى المجاز ولكن لانعلمه

الرابع : أن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهو أفصح الخلق ، وأقدرهم على البيان وأحرصهم على إفادة الخلق والنصح لهم ، إذا تكلم بكلام ، وأراد به خلاف ظاهره فلابد أن يبين للأمة أنه لم يرد حقيقته وخصوصاً فى الخطاب عن الأمور الغيبية التى يطلب من العبد فيها الايمان بها ، والاعتقاد بما جاءت به .

وهذا هو المسمى عند علماء البيان بالقرينة المانعة من إيراد المعنى الاصلى للفظ وإذا لم يفعل يكون خطابه للناس تلبيساً .

وإذا قدم لهم دليلا على أن المراد المجاز لا المعنى الحقيقى ،فيلزمه أن يكون بينا ظاهراً بنفسه لالبس فيه ولا غموض خصوصاً إذا كان ذلك فيما يصل بالأمور الإلهية التى هى أساس الاعتقاد حتى يبرأ خطابه من الألفاظ والرموز .

ونحن إذا أردنا أن نطالب الذين يحكمون باستحالة الظواهر فى الآيات والأحاديث فى باب الصفات ويقولون لابد من تأويلها ، بأن يطبقوا الشروط الأربعة السابقة ، والتى وضعوها لجواز صرف اللفظ إلى معنى آخر على سبيل المجاز ، لم نجد عندهم قانونا ثابتاً لما يحيله العقل أو يجوزه . لهذا تراهم فى أمر مريج يحيل بعضهم مايجوزه أو يوجبه.
واعتبر ذلك بمسألة الرؤية فإن من ينكرها من المعتزلة وغيرهم بزعم أن العقل يحيل ذلك ، وأنه مضطر إلى التأويل ، وكذلك من ينفى

الصفات الخبرية من الاستواء والوجه ، واليد ، ونحوها إنما يزعم أن العقل أحال ذلك وأنه مضطر إلى التأويل ولنضرب مثالا فى ذلك ذهب فيه المتأولون كل مذهب ، وليكن قوله تعالى : «لما خلقت بيدى» كنموذج لتأويلهم .

١ — هم يتأولون « اليد » على معنى القدرة ، أو النعمة ، والعطاء تسمية للشىء باسم سببه ، وتأولوا الآية على معنى العظمة أو على أنها كناية عن الذات الإلهية ، وقالوا : إن « اليد » قد صارت حقيقة فى العطاء والجود فقوله تعالى : « بل يداه مبسوطتان بمعنى سعة العطاء والجود « لما خلقت بيدى » أى خلقته بقدرتى .

وفى رسالة الحقيقة والمجاز لابن تيمية نقد رائع لهذه التأويلات حيث يرى أنها لاتعبر بنفسها عن حقيقة الأمر لامن ناحية اللغة ، ولا من ناحية المعنى المراد ، فجميع لغة العرب لم تستعمل فيها « اليدان » مثناة ، ويراد بها النعمة ، والعطاء أو القدرة أو العظمة ، وهم يستعملون الواحد فى مقام الجمع كقوله تعالى : « إن الإنسان لفى خسر »

والجمع فى مقام الواحد كقوله تعالى :« الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيمانا » واستعملوا الجمع فى مقام لاثنين : « فقد صغت قلوبكما » . أما استعمال الواحد فى مقام الاثنين ، والاثنين فى مقام الواحد فهذا مالم يوجد فى لغة العرب مطلقاً ، لأن ألفاظ العدد يجب أن تكون نصاً فى معناها ، ولا مجال فيها للتجوز بحال ما ، لأنه لايجوز أن تقول : أنا أمتلك قرشاً ، وأنت تريد قرشين

ولا أن تقول ، عندى رجلان ، وأنت تعنى رجلا واحداً ، أو جنس الرجال لأن دلالة الواحد على الجنس والجنس على الواحد شائع وكثير عند العرب .

وأيضاً قوله : « لما خلقت بيدى » لا يجوز أن يراد بها القدرة لأن القدرة صفة واحدة واليد مثناة . ولا يعبر بالمثنى عن الواحد .

كما لا يجوز أن يراد بها الذات ، لأنه لو أراد ذلك لأضاف الفعل إلى « اليد » فتكون إضافة اليد إلى الذات إضافة للفعل إليه كقوله تعالى : « بما قدمت يداك » .

فاليد هنا مضافة إلى الذات المعبر عنها بكاف الخطاب ، واليد هى الفاعلة ، والمراد بها الذات أى بما قدمت .

أما إذا أضافوا الفعل إلى الفاعل ، ثم عدى الفعل إلى اليد بحرف التعدية الباء كقوله : « لما خلقت بيدى » فإن ذلك يكون نصاً فى أن الفعل وقع باليد حقيقة ولا يجوز أن يراد باليدين النعمة لأن نعم الله لا تعد ولا تحصى فلا يعبر عنها باليد المثناة [1] .

٢ — ما هو الدليل الذى يصرف اللفظ عن المعنى الأصلى إلى المعنى المجازى فى الآيات ؟

---

(١) ابن تيمية . رسالة الحقيقة والمجاز ص ٩ ، ما بعدها ط ١٣٥١ هـ السلفية وانظر ابو الحسن الأشعرى : الابانة فى أصول الديانة ص ٤١ — ٤٤ وانظر الجليند : ابن تيمية وموقفه من التأويل ص ٢٧٥ ، ٢٧٦ وانظر ابن تيمية العقيدة الواسطية ص ٤٧ — ٤٨ شرح د محمد خليل هراس .

هل لأن العقل دل على استحالة هذا الظاهر لأن ذلك يستلزم المماثلة بين الخالق والمخلوق فأرادوا أن يزيلوا المماثلة حتى ينزه الخالق عن صفات المخلوق .

وهذا تصور خاطىء ، فإن العقل الصريح إنما يوافق ما أثبته الرسول من تلك الصفات عموما ، لأنها صفات كمال لا نقص فيه ، والمماثلة ممتنعة .

وإذا كان ذلك كذلك فلا يمنع هذا أن تكون له يد مناسبة لكمال ذاته وتستحق من الجلال والكمال ما وجب لذاته .

٣ — هل فى مقدور المتأول أن يقدم لنا دليلا سمعيا قاطعاً أو عقلياً جازما ، على أن وصفه تعالى بيد تليق به يكون نقصا ، أو سلب كمال حتى يصرف الظاهر إلى معنى آخر ، وهل فى الشرع دل على أن وصفه بيد تليق به مستحيل ؟

يقول ابن تيمية : إن أقصى ما يذكرونه فى ذلك «قل هو الله أحد» « وليس كمثله شيء » و « هل تعلم له سميا » ، وهذه الآيات إنما تدل على امتناع التجسيم والتشبيه ، أما وصفه بيد تليق به كمالا وجلالا فلا يوجد فى كلام الله ما ينفى ذلك ثم هل يوجد فى العقل ما يدل على استحالة وصفه بيد تليق به ؟

وإذا كان العقل لم ولن يستطيع الوصول إلى كيف الذات ، فلماذا لا يسلم بوجود اليد له بلا كيف ؟ .

أليس من الأفضل التسليم بما ورد به السمع من صفة اليد وأنه

يحتذى فى إثباتها حـذو اثبات الذات نفسها ، إثبات وجود لا اثبات كيف .

٤ — المعنى الذى سيقت لأجله الآية : « لما خلقت بيدى» يناقض تأويلها بالقدرة أو العظمة لأن الآية سيقت لبيان خصوصية آدم دون غيره من الخليقة حيث خلق بيده سبحانه ، ولما أمر الله الملائكة بالسجود لآدم فسجدوا إلا إبليس فقيل له« ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى»؟

ولو صح تأويل الآية بشىء من ذلك لما كان هناك خصوصية اختص بها آدم عن سائر خلقه ، لأنهم جميعا خلقوا بقدرته ، وعظمته ، حتى إبليس ، ولو كان المراد بذلك قدرته وعظمته لشارك آدم فى ذلك غيره من المخلوقين[1] .

فالسلفية ينتهون إلى أنه لا يجوز إخضاع لغة القرآن لتقسيم اللفظ إلى الحقيقة والمجاز ، لأن هذا التقسيم لم يكن موجودا عند المتقدمين ، وإنما استحدث بعد القرون الثلاثة الأولى .

ويقررون بناء على ذلك أن جميع الصفات الالهية يجب أن تظل على حقيقتها ولا داعى لصرفها عن ظاهرها استنادا لما يأتى :

١ — التتبع اللغوى : فإن من يستقصى لغـة العرب فى عصر الاستشهاد لا يجد من يقول بتقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز .

---

(١) ابن تيمية : رسالة حقيقة والمجاز ص ٩-١٥ وانظر د. الجليند : ابن تيمية ص٣٧٣ وما بعدها وابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ص٢٧٨ وما بعدها ، د . هراس : مع ابن تيمية فى صفات الله ص ٤٦،٤٧

٢ — العرف السائد فى اللغة : فالعرف الذى كان سائدا بين العرب وقت نزول القرآن لم يعرف هذا التقسيم ، فلم يقل أحد به من الصحابة وكان خطاب القرآن للناس نصا فى معناه من غير تجوز ولا تأويل بناء على المتداول المعروف فى الخطاب فى لغتهم .

٣ — إن تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز يستلزم القول بأن اللغات وضعية وهذا قول لايمكن لأحد أن يقدم الدليل عليه كما قلنا سابقا .

٤ — يوجد نوع من التجوز فى الاستعمال اللغوى لبعض الألفاظ المتواطئة التى هى من قبيل المشترك اللفظى ، وتجوزنا فى التعبير بهذا اللفظ المعين عن هذا المعنى أو ذاك ، ليس تجوزاً فى الدلالة بمعنى أنه لايكون حقيقة فى أحدهما مجازا فى الآخر ، بل هو حقيقة فيهما .

والتجوز إنما هو فى التعبير فقط ومن هذا النوع ألفاظ مثل : العين ، واليد ، فهذه الألفاظ يوجد قدر مشترك بين عامة مواردها فى الاستعمال ولهذا كانت حقيقة فى معناها المراد[1] .

والآن وبعد أن عرضت المنهج الذى تفهم فى ضوئه الصفات عند السلفية والأحكام هذه الصفات والصفات الإلهية بين الحقيقة والمجاز فقد حان الوقت لدراسة الصفات الالهية لنرى هل التزمت السلفية بما سبق أن وضحناه ، أم خرجت عنه ؟ .

---

(١) د . الجليند : ابن تيمية وموقفه من التأويل ص ٢٧٩ ط . مجمع البحوث الاسلامية .

وهل كان السلفية فى مناقشتهم لهـــذه الصفات منسجمين مع منهجهم ؟ .

وأرى أن نتناول بالدراسة .

أولا : صفات المعانى السبعة المشهور عند المتكلمين وهى صفات الذات ، العلم والقدرة ، والارادة والحياة والسمع ، والبصر والكلام .

ثانيا : الصفات الخبرية لما لها من أهمية كبيرة فى التعرف على مذهب السلفية فى إطاره الصحيح فى مواجهة من وجه إليهم من اتهامات فى هذه الصفات ، ومدى موقع رأيهم من الصواب والخطأ .

فإلى الفصل الثالث .

الفصل الثالث

دراسة للصفات الالهية عند السلفية

أولا بين صفات الذات :

١ - اثبات صفة العلم:

العلم صفة الله عز وجل بها يدرك جميع المعلومات على ما هى به فلا يخفى عليه منها شيء [١]

فالله تعالى عالم بجميع الموجودات ، ومحيط بجميع المعلومات لا يخفى عليه شيء فى الأرض ولا فى السماء : وقد نبه القرآن الكريم على إثبات هذه الصفة فى آيات لا تحصى وأنه عالم بعلم هو صفة له قائم بذاته ، وما اشتق منها ككونه عليما ، ويعلم ، وأحاط بكل شيء علما الخ.

يقول الله تعالى : « إن الله بكل شيء عليم »[٢] وقال تعالى « يعلم ما يلج فى الأرض ، وما يخرج منها ، وما ينزل من السماء ، وما يعرج فيها »[٣] « وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما فى البر والبحر، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ، ولا رطب ، ولا يابس إلا فى كتاب مبين »[٤] وقوله « وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه »[٥] وقوله : « وأن الله قد أحاط بكل شيء علما »[٦]

---

(١) ابن تيمية : شرح العقيده الواسطية ص ٣٢ شرح الدكتور هراس توزيع المكتب التعلميى السعودى

(٢) العنكبوت ٦٢ (٣) سبأ : ٢ (٤) الأنعام ٥٩

(٥) فصلت ٤٧ (٦) الطلاق : ١٢

فهذه الآيات تفيد إثبات صفة العلم لله ، وأن علمه سبحانه شامل لكل شيء ومحيط به فيعلم ما كان ، وما يكون ، وما لم يكن لو كان كيف يكون كما قال تعالى « لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالا ولأوضعوا خلالكم »[١] وقوله تعالى : « ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم ، ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون »[٢] ، وقال : « ولو ترى إذ وقفوا على النار فقالوا : يا ليتنا نرد » الآية [٣]

فالله عليم بدقائق الأمور ، وبواطنها ولا تخفى عليه خافية ، وعلمه شامل ومحيط بما لا تبلغه علوم خلقه .

والعلم صفة ذاتية لازمة لله تعالى لا يخلو منها فى وقت من الأوقات فهو قديم ولا يتصور انفكاك ذات الله عنها .

وقد اشتد انكار السلف على من ينكر علم الله القديم وأنه لا يعلم الأشياء قبل وقوعها كالقدرية الاولى الذين يقولون : « لا قدر والأمر أنف » أى مستأنف وناظروهم ، يقول الإمام أحمد . « فإن قال الجهمى ليس له علم كفر ، وإن قال لله علم محدث كفر ، حيث زعم أن الله قد كان فى وقت من الأوقات ، لا يعلم حتى أحدث له علما فعلم ، فإن قال لله علم وليس مخلوقا ، ولا محدثا رجع عن قوله كله ، وقال بقول أهل السنة[٤] »

وقال الإمام عبد العزيز المكى فى كتابه الحيدة لبشر المريسى المعتزلى وهو يناظره فى مسألة العلم : « إن الله عز وجل لم يمدح كتابه ملكا

---

(١) التوبة ٤٧ (٢) الأنفال : ٢٣ (٣) الأنعام ٢٧ .

(٤) أحمد بن حنبل : الرد على الجهمية والزنادقة ص ١٨٠

مقربا ، ولا نبيا مرسلا ولا مؤمنا تقيا بنفى الجهل عنه ليدل على إثبات العلم له ، وإنما مدحهم بإثبات العلم لهم فنفى بذلك الجهل عنهم ، فمن أثبت العلم نفى الجهل ومن نفى الجهل لم يثبت العلم » .[1]

والدليل العقلى على علمه تعالى أن المصنوع يدل من جهة الترتيب الذى فى أجزائه ، أى كون صنع بعضها من أجل بعض ، ومن جهة موافقة جميعها المنفعة المقصودة بذلك المصنوع ، أنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة ، وإنما حدث عن صانع رتب ماقبل الغاية قبل الغاية فوجب أن يكون عالما به . فالإنسان إذا نظر إلى بيت وأدرك أن الأساس قد صنع من أجل الحائط وأن الحائط من أجل السقف تبين أن البيت إنما وجد عن عالم بصناعة البناء[2] . وهذا هو الذى دل عليه الآية الكريمة : « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير[3] » .

١ — أنه يستحيل إيجاده الأشياء مع الجهل لأن ايجاده الأشياء بإرادته والارادة تستلزم العلم المراد ، ولهذا قال سبحانه : « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » .

٢ — إن المخلوقات فيها من الأحكام والاتقان ما يستلزم علم الفاعل لها لأن الفعل المحكم المتقن يمتنع صدوره عن غير عالم ، ولأن من المخلوقات من هو عالم ، فلو لم يكن الله عالمًا لكان فى المخلوقات

---

(١) عبد العزيز المكى : الحيده ص ١٨٠ .

(٢) ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص ١٦٠ الدكتور محمود قاسم مكتبة الانجلو المصرية .

(٣) الملك : ١٤ .

من هو أكمل منه [١] . « ولله المثل الأعلى » ولا يستوى هو والمخلوق لا فى قياس تمثيلى ولا فى قياس شمولى ، بل كل ما ثبت المخلوق من كمال فالخالق به أحق ، وكل نقص تنزه عنه مخلوق ما فتنزه الخالق أولى » ويرى هذا الرأى ابن رشد فى مناهج الأدلة [٢] .

اثبات القدرة :

فالله قادر أى يصح منه إيجاد العالم وتركه ، فليس شىء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه . فهو إن شاء فعل ، وإن شاء لم يفعل .

ولقد أثبت الله لنفسه هذه الصفة فقال : « ان الله على كل شىء قدير » وقال تعالى : « وكان الله على كل شىء مقتدرا [٤] » ، « وما كان الله ليعجزه من شىء فى السماوات ولا فى الأرض ، انه كان عليما قديرا » وقال : « قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم [٦] » ويقول : « ولله ملك السماوات والأرض والله على كل شىء قدير [٧] » وقال تعالى : « ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين [٨] » .

---

(١) ابن تيمية : العقيدة الاصفهانية ص٢٢ ضمن مجموعة الفتاوى الجزء الخامس ط ١٣٧٩ مصر وانظر الشريف الجرجانى : شرح المواقف ص١٠٨ الموقف الخامس تحقيق د. المهدى مكتبة الأزهر .

(٢) ابن تيمية : العقيدة الاصفهانية : ص ٢٢ ، شرح الطحاوية ص١٤٧

(٣) البقرة : ٣٠ .

(٤) الكهف : ٤٥

(٥) فاطر : ٤٤

(٦) الانعام ٨٥

(٧) آل عمران : ١٨٩

(٨) الذاريات : ٥٨

ولقد ورد فى السنة أيضا وصف الله تعالى بالعلم والقدرة ففى حديث الإستخارة عن جابر قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا الاستخارة فى الأمر كما يعلمنا السورة من القرآن ، يقول : « إذا هم أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة ، ثم ليقل : اللهم إنى أستخيرك بعلمك ، وأستقدرك بقدرتك ، وأسألك من فضلك العظيم فإنك تقدر ولا أقدر ، وتعلم ولا أعلم ، وأنت علام الغيوب .

اللهم إن كنت تعلم أن هذا الأمر خير لى فى دينى ، ومعاشى ، وعاقبة أمرى -- أو قال فى عاجل أمري ، وآجله — فاقدره لى ، وإن كنت تعلم أن هذا الأمر شر لى فى دينى ومعاشى وعاقبة أمرى ، — أو قال فى عاجل أمرى وآجله — فاصرفه عنى واصرفنى عنه ، واقدر لى الخير حيث كان ثم رضنى به ، ويسمى حاجته »[1] والقدرة صفة قديمة ، ملازمة للذات أزلا وأبدا ، قائمة بها لاتنفك عنها، والله تعالى لا يعجزه شىء فى الأرض ولا فى السماء ، لأن المعجز نقص ينشأ إما من الضعف عن القيام بما يريده الفاعل ،وإما من عدم علمه به ، والله تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة وهو على كل شىء قدير وقد علم ببداهة العقل والفطر كال قدرته وانتفاء العجز عنه لأن العاجز لا يصلح أن يكون إلها ، تعالى الله عن ذكر ذلك علوا كبيرا .[2]

والدليل العقلى على قدرته أن الفاعل إمامجرد الذات وإما الذات بصفة ، فإن كان الأول فمعلوم أن العلة التامة تستلزم وجود المعلول

(١) صحيح البخارى : كتاب الدعوات باب الدعاء عند الاستخاره .

(٢) ابن أبى العز : شرح العقيدة الطحاوية ص ١١١ ط. المكتب الاسلامى بيروت

فإذا كان مجرد الذات هو الواجب فمجرد الذات علة تامة، فيلزم وجود المعلول، جميعه، ويلزم قدم جميع الحوادث وهو خلاف المشاهدة.

وإن كان الثاني: فالصفة التي يصلح الفعل بها هي القدرة.

ومن الممكن أن نقول: فإذا لم يكن موجبا لذاته بل بصفة تعين أن يكون مختاراً فإنه إما موجب بالذات، وإما فاعل بالاختيار، والمختار إنما يفعل بالقدرة إذ القادر هو الذي إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، فأما من يلزمه المفعول بدون إرادته، فهذا ليس بقادر، بل ملزوم بمنزلة الذي تلزمه الحركات الطبيعية التي لا قدرة له على فعلها ولا تركها [١].

الارادة والمشيئة :

والمثبتون لبعض الصفات كالأشاعرة يثبتون لله إرادة واحدة قديمة، تعلقت في الأزل بكل المرادات، فيلزمهم تخلف المراد عن الإرادة.

أما المعتزلة فتنفي صفة الإرادة بناء على مذهبهم في نفي الصفات، ويقولون إن إرادته للشيء خلقه له، وإرادته لشيء من عباده، أمرهم به وسيأتي لهذا مزيد بيان عند الكلام على المعتزلة.

والسلفية تقول إن الإرادة على نوعين:

١ — إرادة كونية ترادفها المشيئة، وهما متعلقان بكل ما يشاء

---

(١) ابن تيمية: العقيده الاصفهانية ص ٢٢ - ٢٣ ضمن مجموعة الفتاوى المجلد الخامس ط ١٣٧٩ هـ وانظر محمد عبده: رسالة التوحيد ص ٤٠.

الله فعله ، وإحداثه فهو سبحانه إذا أراد شيئا ، وشاءه ، كان عقب ارادته له كما قال تعالى « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » . (١)

وفي الحديث الصحيح : « ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » .

٢ — إرادة دينية شرعية تتعلق بما يأمر الله به عباده مما يحبه ويرضاه، وهي المذكورة(٢) في قوله تعالى «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر»(٣) وقوله تعالى : « يريد الله ليبين لكم ، ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم »(٤) .

« والله يريد أن يتوب عليكم ، ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلا عظيما ، يريد الله ليخفف عنكم ، وخلق الانسان ضعيفا »(٥)

ويقول أيضا « مايريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم »(٦) .

العلاقة بين الارادتين :

لا يوجد تلازم بين الإرادتين بل قد تتعلق كل منهما بما لا تتعلق به الأخرى ، فبينهما عموم وخصوص من وجه ، فالإرادة الكونية أعم من وجهة تعلقها بما لا يحبه ويرضاه من الكفر والمعاصي ، وأخص من جهة أنها لا تتعلق بمثل إيمان الكافر وطاعة الفاسق والإرادة الشرعية

---

(١) يس : ٨٢ .

(٢) ابن أبي العز : شرح الطحاوية ص ١١٦ (٣) البقرة : ١٨٥

(٤) النساء : ٢٦ (٥) النساء : ٢٧ - ٢٨ (٦) المائده ٦

أعم من جهة تعلقها بكل مأمور به واقعا كان أو غير واقع ، وأخص من جهة الواقع بالإرادة الكونية الذى قد يكون غير مأمور به .

والحاصل أن الإرادتين قد تجتمعان معا فى مثل إيمان المؤمن وطاعة المطيع وتنفرد الكونية فى مثل كفر الكافر ومعصية العاصى وتنفرد الشرعية فى مثل إيمان الكافر وطاعة العاصى[1] .

وقسم ابن تيمية الإرادة أربعة أقسام :

الأول : ماتعلقت به الإرادتان الكونية والدينية ، وهو كل ماوقع فى الوجود من الأعمال الصالحة ، فإن الله تعالى أرادهما إرادة دين وشرع فأمر به وأحبه ورضيه وأراده إرادة كون فوقع ، ولولا ذلك لما كان .

الثانى : ما تعلقت به الإرادة الدينية فقط وهو ما أمر الله به من الأعمال الصالحة فعصى ذلك الكفار والفجار فتلك كلها إرادة دين وهو يحبها ويرضاها وقعت أو لم تقع .

الثالث : ما تعلقت به الإرادة الكونية فقط ، وهو ماقدره وشاءه من الحوادث التى لم يأمر بها كالمباحات والمعاصى ، فإنه لم يأمر بها ، ولم يرضاها ولم يحبها إذ هو لايأمر بالفحشاء ولايرضى لعباده الكفر ، ولولا مشيئته وقدرته متعلقة لما كانت ولما وجدت .

الرابع : من أقسام الإرادة التى لم تتعلق به هذه الإرادة ولاهذه

---

(١) ابن تيمية : شرح العقيده الواسطية ص٣٧ شرح د. محمدخليل هراس

فهذا مالم يكن من أنواع المباحات والمعاصى[١] .

والدليل العقلى : بعد ما ثبت أن الله قادر على إيجـاد الأشياء وإعدامها ، أنه عالم ، وأن مايوجد من الممكن لابد أن يكون على وفق علمه ثبت بالضرورة أنه مريد لأنه إنما يفعل على حسب علمه ، ثم إن كل موجود فهو على قدر مخصوص وصفة معينة ، وله وقت ومكان محدودان ، وهذه وجوه قد خصصت له دون بقية الوجوه الممكنة وتخصيصها كان على وفق العلم بالضرورة ولامعنى للارادة إلا هذا[٢] .

الحياة :

صفة الحياة من صفات الذات اللازمة لها ، والتى لاتنفك عنها لأن الوجود وإن كان بديهيا عند العقل لكنه يتمثل له بالظهور ثم الثبات ، والاستقرار وكمال الوجود وقوته بكمال هذا المعنى وقوته بالبداهة .

فالله حى لايموت لأن صفة الحياة الباقية مختصة به تعالى بخلاف خلقه فإنهم يموتون فهو سبحانه موصوف بصفات الكمال ، لكمال ذاته .

ولقد وصف الله تعالى نفسه ووصفه رسوله صلى الله عليه وسلم بصفة

---

(١) ابن تيمية : منهاج السنه المحمدية جـ٢ ص ٢٩ الطبعة الأميرية .

(٢) ابن تيميه : العقيده الاصفهانية ص ٢٣ ضمن مجموعة الفتاوى الجزء الخامس .

الحياة ، قال تعالى : « الله لا إله إلا هو الحى القيوم »[1] وقال تعالى : « وتوكل على الحى الذى لا يموت »[2] « ألم . الله لا إله إلا هو الحى القيوم »[3] ويقول سبحانه « وعنت الوجوه للحى القيوم »[4] وقال تعالى : « هو الحى لا إله إلا هو »[5] وعن ابن عباس رضى الله عنهما قال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول فى دعائه : « اللهم لك أسلمت ، وبك آمنت وعليك توكلت ، وإليك أنبت ، وبك خاصمت ، أعوذ بعزتك ، لا إله إلا أنت أن تضلنى ، أنت الحى الذى لا يموت ، والجن والأنس يموتون »[6] .

يقول صاحب شرح الطحاوية : « اعلم أن هذين الاسمين أعنى الحى القيوم مذكوران فى القرآن معا فى ثلاث سور ، وهما من أعظم أسماء الله الحسنى حتى قيل إنهما الاسم الأعظم ، فإنهما يتضمنان إثبات صفات الكمال أكمل تضمن وأصدقه ، ويدل القيوم على معنى الأزلية والأبدية مالا يدل عليه لفظة القديم ، ويدل أيضا على كونه موجودا بنفسه ، وهو معنى واجب الوجود ، والقيوم أبلغ من القيام ، وهو يفيد دوام قيامه وكمال قيامه بما فيه من المبالغة ، فهو سبحانه لا يزول ، ولا يأفل فإن الأفل قد زال قطعا : أى لا يغيب ولا ينقص ، ولا يفنى ولا يعدم ،

---

(١) البقره : ٢٢٥ (٢) الفرقان : ٥٨

(٣) آل عمران : ١ (٤) طه : ١١١ (٥) غافر : ٦٥

(٦) البيهقى : الأسماء والصفات ص١١١

بل هو الدائم الباقى الذى لم يزل ولا يزال موصوفا بصفات الكمال ، واقترانه بالحى يستلزم سائر صفات الكمال .

ويدل على دوامها وبقائها ، وانتفاء النقص والعدم فيها أزلا وأبدا ولهذا كان قوله : « الله لا إله إلا هو الحى القيوم » أعظم آية فى القرآن كما ثبت ذلك فى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم[١] فعلى هذين الاسمين مدار الأسماء كلها وإليهما ترجع معانيها .

فإن الحياة مستلزمة لجميع صفات الكمال ، فلا تتخلف عنها صفة منها إلا لضعف الحياة ، فإذا كانت حياته تعالى أكمل حياة ، وأتمها استلزم إثباتها ، إثبات كل كمال يضاد نفيه كمال الحياة ، وأما القيوم فهو يتضمن كمال غناه ، وكمال قدرته ، فإنه القائم بنفسه ، فلا يحتاج إلى غيره بوجه من الوجوه ، المقيم لغيره ، فلا قيام لغيره إلا بإقامته ، فانتظم هذان الاسمان صفات الكمال أتم انتظام »[٢] .

والدليل العقلى على إثبات صفة الحياة أن كل مايتصوره العقل كمالا فى الوجود من حيث مايحيط به من معنى الثبات والاستقرار ، والثبات والظهور وأمكن أن يكون له وجب أن يثبت له وكونه مصدرا للنظام ، وتصريف الأعمال على وجه لااضطراب فيه يعد من كمال الوجود ، فيجب أن يكون ذلك ثابتا له .

---

(١) رواه مسلم .

(٢) على ابن أبى العز : شرح العقيدة الطحاوية ص٢٤ ، ١٢٥ المكتب الإسلامى بيروت .

فما يجب أن يـكون له صفة الحياة : : وهى صفة تستتبع العلم، والإرادة ، وذلك أن الحياة مما يعتبر كمالا للوجود بداهة ، فإن الحياة مع ما يتبعها مصدر النظام وناموس الحـكمة وهى فى أى مراتبها مبدأ الظهور ، والاستقرار فى تلك المرتبة ، فهى كمال وجودى ويمكن أن يتصف بها الله ، وكل كمال وجودى يمكن أن يتصف به وجب أن يثبت له فالله متصف بصفة الحياة[1] .

ويمكن أن يقال أيضا لو لم تثبت له هذه الصفة لـكان فى الممكنات من هو أكمل منـــه وجودا ، وقد علمنا أنه أعلى الموجودات وأكملها فيه[2] .

السمع والبصر :

صفتا السمع والبصر من صفات الذات الثبوتية الملازمة للذات أزلا وأبدا .

والسميع والبصير اسمان من أسمائه تعالى ، والله تعالى له سمع يسمع به ، ويبصر به على مايليق بجلاله .

ومفهوم السميع عند السلفية أنه هو المدرك لجميع الأصوات مهما خفتت ، فهو يسمع السر والنجوى ، بسمع هو صفـة لايماثل أسماع خلقه .

---

(١) ابن تيمية : العقيده الاصفهانيه ص٢٣ ضمن مجموعة الفتاوى الـكبرى المجلد الخامس .

(٢) الشيخ محمد عبده : رسالة التوحيد ص٣٤ الناشر : محمد رشيد رضا

ومفهوم البصير : المدرك لجميع المرئيات من الأشخاص والألوان مهما لطفت أو بعدت فلا تؤثر على رؤيته الحواجز والأشياء وهو فعل بمعنى بمفعل ، وهو دال على ثبوت صفة البصر له سبحانه على الوجه الذى يليق به[١] .

وقد ورد وصف الله تعالى فى القرآن بأنه سميع بصير ، وأنه يسمع ويرى قال تعالى « إنى معكما أسمع وأرى »[٢] وقال تعالى : « قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير »[٣] ، « ألم يعلم بأن الله يرى »[٤] « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير »[٥] .

وعن أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه قال : كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غزاة فجعلنا لا نصعد شرفا ، ولا نهبط فى واد ، إلا رفعنا أصواتنا بالتكبير فدنا منا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : « أيها الناس : أربعوا على أنفسكم فإنكم ما تدعون أصم ولا غائبا فإنما تدعون سميعا بصيرا ، إن الذى تدعونه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته ، ياعبد الله بن قيس ألا أعلمك كلمة من كنوز الدنيا « لا حول ولا قوة إلا بالله »[٦] .

---

(١) ابن تيميه : العقيده الواسطية ص٣٥ شرح د . خليل هراس
(٢) طه : ٤٦ (٣) المجادلة : ١
(٤) العلق : ١٤ (٥) الشورى : ١١
(٦) صحيح البخارى : كتاب الدعوات باب لاحول ولاقوة إلا بالله .

وعن أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قرأ هذه الآية « إن الله كان سميعاً بصيراً » فوضع إبهامه على أذنه ، والتى تليها على عينه »[(١)] .

وإنما وضع إبهامه على أذنه وعينه رفعا لتوهم أى متوهم[(٢)] .

وفى كل هذا تأكيد للعباد أنه يسمع ما يتكلمون به ، ويبصرهم جميعاً مهما استخفوا ،فإذا علموا هذا يقينا استقاموا على الجادة وخافوا من الله تعالى الذى يراهم ويسمعهم فى جميع أحوالهم فما من كلام يدور بين الناس أو حديث يتجاذبون أطرافه إلاسبق وقعه إلى سمع الرحمن جل وعلا قبل كل أى شىء،ولا يشغله سماع نجوى قوم عن سماع حديث قـــوم آخرين ، فما يشغله شأن عن شأن ولا تغيب عنه همسة فى وسط الضجيج سبحانه وتعالى .

ولايجـــوز أن يراد بسمعه وبصره كما قالت المعتزلة ومن وافقهم مجرد العلم بما يسمع ويرى ، لأن الله فرق بين العلم وبين السمع والبصر ، وفرق بين السمع والبصر ، وهو لا يفرق بين علم وعلم لتنوع المعلومات ، قال تعالى ،«وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه هو السميع العليم » وقال تعالى : « وان عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم » ذكر سمعه لأقوالهم وعلمه ليتناول باطن أحوالهم[(٣)] .

---

(١) رواه أبو داود

(٢) ابن قيم الجوزية : مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ٧٢

(٣) ابن تيمية:العقيدة الاصفهانية ص ٦٥ ضمن مجموعة الفتاوى الجزء الخامس.

والسمع والبصر صفتا كمال ، وضدهما صفتا نقص ، فقد عاب الله المشركين فى عباداتهم مالا يسمع ولا يبصر فقال: «أم لهم أعين لا يبصرون بها ، أم لهم آذان لا يسمعون بها » وأنكر الخليل عليه السلام على أبيه وقومه عبادة الأصنام لأنها لا تسمع ولا تبصر فقال : « ياأبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا » .

فإن من المستقر فى العقول أن ما لا يسمع ولا يبصر ناقص عن صفات الكمال ، وكل نقص يجب أن ينزه الله عنه « وله المثل الأعلى فى السماوات والأرض [(١)] » .

يقول ابن تيمية : فى الأصفهانية بصدد اثبات صفتى السمع والبصر بطريق العقل عن طريق قياس الأولى :

« إن السمع والبصر من صفات الكمال ، فإن الحى السميع البصير أكمل من حى ليس بسميع ولا بصير ، كما أن الموجود الحى أكمل من موجود ليس بحى ، وهذا معلوم بضرورة العقل ، وإذا كانت صفة كمال فلو لم يتصف الرب بها لكان ناقصا والله منزه عن كل نقص ، وكل كمال محض لا نقص فيه فهو جائز عليه وما كان جائزا عليه من صفات الكمال ، فهو ثابت له ، فانه لو لم يتصف به لكان ثبوته له موقوفا على غير نفسه فيكون مفتقراً إلى غيره فى ثبوت الكمال له وهذا ممتنع إذ لم يتوقف كمال إلا على نفسه فيلزم من ثبوت نفسه ثبوت

---

(١) ابن خزيمة : كتاب التوحيد ص ٣٢ وما بعدها وانظر ابن تيمية : العقيده الاصفهانيه ص ٧٧

الـكمال لها ، وكل ما ينزه عنـه ، فإنه يستلزم نقصا يجب تنزيهه له ، وأيضاً فلو لم يتصف بهذا الـكمال لكان السميع والبصير من مخلوقاته أكمل منه ، ومن المعلوم فى بداهة العقول أن المخلوق لا يكون أكمل من الخالق ، إذ الـكمال لا يكون إلا بأمر وجودى ، والعدل المحض ليس فيه كمال ، وكل موجود للمخلوق فالله خالقه ، ويمتنع أن يكون الوجود الناقص مبدعا وفاعلا للوجود الـكامل فإن وجود العلة أكمل من وجود المعلول ، دع وجود الخالق البارى الصانع فانه من المعلوم بالاضطرار أنه أكمل من وجود المخلوق المصنوع المفعول[1] » .

الـكلام :

يقول شيخ الإسلام أبو العباس تقى الدين ابن تيمية فى شرح رسالة الأصفهانى « قد اتفق سلف الأمة وأئمتها على أن الله متكلم بكلام قائم بذاته ، وأن كلامه غير مخلوق . واتفق أئمـة السلف على أن كلام الله منزل غير مخلوق منه بدا وإليه يعود ومعنى بدا أى هو المتـكلم به ، لم يخلقه فى غيره كما قالت الجهمية ومن وافقهم من المعتزلة وغيرهم بأنه بدا من بعض المخلوقات وأنه سبحانه لم يقم به كلام . .

ومعنى وإليه يعود : ما جاء فى الآثار أن القرآن يسرى به حتى لا يبقى فى المصاحف منه حرف ، ولا فى القلوب منه آية ، وكما ورد فى الحديث الذى رواه أحمد فى المسند أن النبى صلى الله عليه وسلم

(١) ابن تيمية : العقيدة الأصفهانية ص ٧٥ ضمن مجموعة الفتاوى الجزء الخامس .

قال : « ما تقرب العباد إلى الله بمثل ماخرج منه [يعنى القرآن] [١] » .

فكلام الله غير مخلوق وأنه لم يزل متكلماً إذا شاء ، ومتى شاء وكيف شاء وأن الكلام صفة له قائمة بذاته وهو يتكلم بصوت يسمع وأن نوع الكلام قديم ، وان لم يكن الصوت والمعنى قديماً [٢] .

ويؤيد هذا ما ورد فى القرآن الكريم ما يفيد أن الله موصوف بالكلام بقول الله تعالى : « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه [٣] » ويقول (وكلم الله موسى تكليما) [٤] (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) [٥] . (إنى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين) [٦] (ومنهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات) [٧] . (وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون) [٨] . (يريدون أن يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل) [٩] . (واتل ما أوحى إليك من كتاب ربك لا مبدل لكلماته [١٠]) [١١] .

وفى الحديث الشريف : « مامن عبد إلا سيكلمه الله يوم القيامة ليس بينه وبينه ترجمان » . ولقد دل العقل على أن المتكلم من أوصاف

---

(١) لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية جا ص ١٢٣ للشيخ محمد ابن أحمد الفارينى .
(٢) شرح الطحاوية فى العقيدة السلفية ص ٩٠ .
(٣) الأعراف ١٤٢
(٤) النساء ١٦٤
(٥) التوبة ٦
(٦) الأعراف ١٤٤
(٧) البقرة
(٨) البقرة ٧٥
(٩) الفتح ١٥
(١٠) الكهف ٢٧
(١١) نفس المرجع ص ٩٠ وما بعدها بتصرف .

الكمال وضده من أوصاف النقص وكل كمال فال أولى أن يوصف به .
فاذا أثبت أن الكلام صفة كمال فى المخلوق فالخالق أولى منه[1] .

والدليل على أنه من أوصاف الكمال : أن الله وبخ عباد العجل وأبان قلة أفهامهم كما بين بطلان ألوهية العجل من حيث إنه لا يتكلم ولا يملك لهم ضراً ولا نفعاً . فقال تعالى : (ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا)[2]. وفى آية أخرى (أفلا يرون ألا يرجع إليهم قولا ولا يملك لهم ضراً ولا نفعا)[3] .

وقال فى وصف المنافقين : (صم بكم عمى فهم لا يرجعون[4]) [5] .

القرآن كلام الله :

وإذا ثبت أن الله لم يزل متكلماً إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء فما معنى وصف القرآن بأنه كلام الله عند السلف ؟

ويقرر ابن تيمية فى مجموعة الرسائل والسائل فى الجزء الثالث : « أن السلف اتفقوا — كما قلت فى أول حديثى عن صفة الكلام — على أن كلام الله منزل غير مخلوق ، ويقول : إن القرآن الذى يقرأ هو كلام الله تكلم به وأوحى به إلى نبيه الكريم ، والقراءة التى هى صوت القارىء الذى يسمع هى على ذلك غير القرآن فهى نطق العبد .

أما القرآن : فكلام الله ولذلك قال تعالى : (وإن أحد من

---

(١) ابن تيمية العقيدة الاصفهانية ص ٦٤ ضمن مجموعة الفتاوى الكبرى
(٢) الأعراف ١٤٨ (٣) طه ٨٩ (٤) البقرة ١٧
(٥) العقائد السلفيه بأدلتها النقلية والعقليه ج١ ص ١٧٥

المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ، ثم أبلغه مأمنه »[١].
وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « زينوا القرآن بأصواتكم » وقد سمع النبي صلى الله عليه وسلم أبا موسى الأشعري وهو يقرأ القرآن فقال له أبو موسى لو علمت أنك تسمع لحبرته لك تحبيرا » .

وإذا كانت القراءة صوت العبد فهي مخلوقة كما أن العبد مخلوق ومثل القراءة المداد الذي تكتب به المصاحف فهو ليس كلام الله سبحانه وتعالى وان كان المكتوب كلامه سبحانه ولقد قال تعالى : (قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا)[٢] . ففرق سبحانه بين المداد الذي تكتب به كلماته وبين كلماته[٣]. ويوضح ابن تيمية رأي الإمام أحمد بن حنبل والسلف فيقول : « ان أحداً من الأئمة والسلف لم يقل إن القرآن قديم وأنه لا يتعلق بمشيئته وقدرته[٤] ويعتبر أن إطلاق لفظ قديم على كلامه سبحانه وتعالى من جنس الألفاظ المبتدعة المخترعة التي لم ينطق بها سلف الأمة وأئمتها والذي عليه أهل السنة والجماعة المخالفون لأهل البدع أن كلام الله سبحانه وتعالى حادث الآحاد قديم النوع .

---

(١) التوبة ٦ (٢) الكهف ١٠٩
(٣) مجموعة الرسائل والمسائل ص ٢١ و ٢٢ .
(٤) ابن تيمية : التسعينية ص ١٤٣ .

ثانياً : الصفات الخبرية :

مسألة الصفات الخبرية من أخطر المسائل التي خاض فيها علماء الكلام وفلاسفة الإسلام ، وذلك لتعلقها بالذات الإلهية ، وما يجب لها من صفات الكلام .

ولقد أفرد السلفية جل اهتمامهم لها ، لأنها كانت أهم ما وقع فيه النزاع بينهم ، وبين خصومهم من المنكرين لها ، وقد بذلوا قصارى جهدهم في إثبات هذه الصفات ، فلم يتركوا حجة على إثباتها إلا أوردوها في الرد على منكريها ، فأثبتوا لله العلو ، والاستواء ، والنزول ، والوجه واليدين ، والمحبة ، والرضا ، والغضب إلى آخر الصفات التي أثبتها الله لنفسه في الكتاب العزيز ، وأثبتها له رسوله في السنة النبوية .

وذهبوا إلى أن العقل يرى أن هذه صفات كمال في حق المخلوق ، لذلك فالخالق أولى أن يوصف بها يقول ابن تيمية في العقيدة الاصفهانية . « فالذي اتفق عليه سلف الأمة ، وأئمتها أن يوصف الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ، ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ، ولا تمثيل ، فإنه قد عرف بالشرع مع العقل ، « أن الله ليس كمثله شيء ، لا في ذاته ، ولا في صفاته ، ولا في أفعاله[1] ، كما قال تعالى : (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير[2]) .

---

(١) ابن تيمية : شرح العقيدة الأصفهانية ص ٨ تحقيق الشيخ حسنين مخلوف ط دار الكتب الحديثه .

(٢) الشورى : ١١ .

وقال فى الحموية الكبرى : « أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها فى القرآن ، والسنة ، والإيمان بها ، وحملها على الحقيقة لا على المجاز ، إلا أنهم لا يكيفون شيئا من ذلك[1] » .

ويقول ابن قيم الجوزية فى كتابه الصواعق المرسلة : « التعطيل هو تعطيل النصوص عن حقائقها ، وعن اتصاف الله بمعناها ، وهو تعطيل الألفاظ[2] .

ويقرر السلفية أن الذى دعاهم إلى أن يصدروا فى أقوالهم « القول بإثبات الحقيقة المتبادرة من ظواهر النصوص التى وردت فى صفات الله وأسمائه دون تأويل ، أو تعطيل هو :

حجج السلفية فى اثبات الصفات الخبرية :

١ — أن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين ، والتابعين ، وتابعى التابعين . حملوها على ظاهرها ، ولم يتعرضوا لتأويلها ، وصرفها عن ظاهرها ، ولو كان التأويل سائغا لكانوا إليه أسبق لما فيه من إزالة التشبيه ، ورفع الشبهة .[3]

---

(١) ابن تيمية : المناظرة فى العقيدة الواسطية مجموعة الرسائل الكبرى ج ؛ ص ٤١٦ .

(٢) ابن قيم الجوزية : مختصر الصواعق المرسلة للرد على الجهمية والمعطلة ج ١ ص ٢٧ .

(٣) ابن تيمية : الحموية الكبرى ص ٥٥ ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ج١ وانظر د هراس : ابن تيمية ومذهبه فى الصفات ص ٤٤ .

ولاشك أن هؤلاء السلف هم أكمل هذه الأمة علما ، وإيمانا ، وإجماعهم حجة قاطعة ، فإنهم لايجتمعون على ضلالة ، فلو كان ما يقوله هؤلاء النفاة هو الحق الذى يجب على كل مسلم أن يعتقده ، فكيف يسع هؤلاء الفضلاء من سلف هذه الأمة السكوت عنه ، وعدم بيانه للناس ثم لايتكلمون إلا بما هو نفى أو ظاهر خلاف الحق . إن ذلك لايكون إلا لواحد من أمرين :

(ا) إما أنهم يجهلون الحق الذى يجب اعتقاده فى الله عز وجل ، وحاشاهم فهم أعلم هذه الأمة بربها ، وبما يجب له ، ويمتنع عليه ، وهم الذين مدحهم الله ، وأثنى عليهم بالعلم ، والمعرفة ، وأخبر أنه رضى الله عنهم ، ورضوا عنه .

(ب) وإما أن يكونوا : علموا الحق ، ولكنهم كتموه ، ولم يبينوه زجرا للعامة عن الخوض فى التأويلات ، وحاشاهم أيضا أن يسكتوا على باطل ، أو يقروا أحداً على اعتقاده .[1]

٢ — هذا : كما أنه لايصح ، ولايجوز ، أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم وهو الداعى إلى الحق ، أن يكون قد أخبر عن الله ، وأسمائه ، وصفاته ، وأفعاله بما الهدى فى خلاف ظاهره ، والحق فى إخراجه عن حقائقه ، وحمله على وحشى اللغات ، ومستكرهات التأويلات ، وأن

---

(١) ابن قيم الجوزية : أعلام الموقعين ج ١ ص ٥١ ، ٥٢ الناشر : دار الكتب الحديثة بعابدين .

حقائقه ضلال ، وتشبيه ، وإلحاد ، وأن الهدى ، والعلم فى مجـــازه ، وإخراجه عن حقائقه .[٢]

ومن ثم رأوا أن من تعظيم حرمات الله تعالى، حفظه حرمة نصوص الأسماء والصفات بإجراء أخبارها على ظوهرها ، وهو اعتقاد مفهومها المتبادر منها إلى أذهان العامة .[٣]

يقول ابن قيم الجوزية أيضا: « تنازع الناس فى كثير من الاحكام ولم يتنازعوا فى آيات الصفات ، وأخبارها فى موضع واحد ، بل اتفق الصحابة. والتابعون على اقرارها ، وإمرارها مع فهم معانيها ، وإثبات حقائقها ، وهذا يدل على أنها أعظم النوعين بيانا ، وأن العناية بها أهم ؛ لأنها من تمام تحقيق الشهادتين ، واثباتها من لوازم التوحيد ، فبينها الله ورسوله بيانا شافيا لا يقع فيه لبس للراسخين فى العلم ، وآيات الأحـكام ، لايكاد يفهم معناها إلا الخاصة من الناس ، وأما آيات الصفات فيشترك فى فهم معناها الخاص والعام ، أعنى فهم أصل المعنى ، لافهم الـكنه والـكيفية[٦] .

٣ — وإذا كانت السلفية ترى أن النصوص يجب حملها على ظاهرها

---

(٢) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ص ومابعدها ومختصر ج ١ الصواعق ج١ ف ٠٦

(٣) ابن قيم الجوزية : مدارك السالـكين ج ٢ ص ٨٤ .

(١) ابن قيم الجوزية : مختصر الصواعق المرسلة فى الرد على الجهمية والمعطلة ج١ ص ٢١ .

وتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل ، ولا توقف فى الظاهر ، فهل معنى هذا أنها انزلقت الى التشبية أو صارت وراء المشبهة ؟

اتهام السلفية بالتشبيه ورده :

ان ابن تيمية ينكر هذا الاتهام،ويقرر أن الأخذ بظاهر النصوص لا يؤدى الى التشبيه لأن صفات الله ليست كصفات الخلق ، وأنه منزه عما يختص بالمخلوقين من الحدوث والنقص وغير ذلك ، فان كان هذا تشبيها لكون العباد لهم ما يسمى بهذه الأسماء كان جميع الصفاتية مشبهه ، بل والمعتزلة والفلاسفة أيضا لأنهم يقولون حى ..الخ .

فالأخذ بظواهر النصوص لا يؤدى الى التشبيه ويحاول ابن تيمية أن ينفى بشدة انزلاق السلفية الى التشبيه ويقدم الدليل تلو الدليل على أن الظاهر المراد بالنسبة لصفات الذات الأقدس غير الظاهر المراد بالنسبة لصفات المخلوقين يوضح أن لفظ الظاهر فيه اجمال يجب توضيحه وتفسيره حتى يثبت فى الأذهان ،أن المراد بالظاهر ما يتفق مع جلال الله وعظمته حيث يقول فى الرسالة التدمرية .

« إذا قال القائل : ظاهر النصوص مراد ، أو ظاهرها ليس بمراد؟ فإنه يقال : لفظ الظاهر فيه إجمال ، واشتراك ، فان كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين ، أو هو من خصائصهم ، فلا ريب أن هذا غير مراد ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهرا،ولا يرتضون أن يكون ظاهر الحديث والقرآن كفراً وباطلا، والله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذى وصف به نفسه لا يظهر منه ماهو كفر أو ضلال .

والذين يجعلون ظاهرها ذلك يغلطون من وجهين :

تارة يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ ، حتى يجعلونه محتاجا إلى تأويل يخالف الظاهر ولا يكون كذلك .

وتارة يردون المعنى الحق الذى هو ظاهر اللفظ لاعتقادهم أنه باطل [١] » .

ومرة يقرر أن التشبيه هو إثبات شيء من خصائص أحدهما بالآخر وأن الأسماء والصفات قد تستعمل خاصة مضافة إلى موصوفها ، ، وقد تستعمل مطلقة عن الاضافة والتخصيص ، فاذا استعملت الصفة مضافة كقولنا : علم الله .وقدرة الله ، فانها حينئذ تكون خاصة به لا يشركه فيها غيره .

أما إذا استعملت مطلقة عن الإضافة فينبغى أن يعرف أن المعنى المطلق معنى كلى لا وجود له إلا فى الأذهان ولا تحقق له فى الخارج ، وهذا موضع الشبهة عند المتكلمين حيث اختلط عليهم ما فى الأذهان بما فى الأعيان ، وظنوا إن هذه المعانى المطلقة تكون موجودة ، ومتحققة فى الخارج ، وأننا لو قلنا : إن الله موجود ، ومحمد موجود لزم من ذلك أن يكون وجود هذا كوجود هذا [٢] . حيث يقول :

« فالأسماء والصفات نوعان :

---

(١) ابن تيمية : الرساله التدمريه ص ٤٧ المكتب الإسلامى بيروت ط . الثانية وانظر العقيده الحموية

(٢) د . محمد الجليند : ابن تيمية وموقفه من التأويل ص ٣٥٧ ، ٣٥٨

نوع يختص به الرب ، مثل الإله ، ورب العالمين ، ونحو ذلك ، فهذا لا يثبت للعبد بحال ، ومن هنا ضـــل المشركون الذين جعلوا لله أندادا .

والثانى : مايوصف به العبد فى الجملة ، كالحى ، والعالم ، والقادر ، فهذا لا يجوز أن يثبت للعبد مثل ما يثبت للرب أصلا ، فإنه لو ثبت له مثل ما يثبت له ، للزم أن يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر ، ويجب له ما يجب له ويمتنع عليه ما يمتنع عليه وذلك يستلزم اجتماع النقيضين وهذا محال . وإذا قيل فهذا يلزم فيما اتفقا فيه ، كالوجود والعلم والحياة .

قيل : هذه الأمور لها ثلاثة اعتبارات :

أحدها : ما يختص به الرب فهذا ما يجب له ويجوز ويمتنع عليه ليس للعبد فيه نصيب .

والثانى : ما يختص بالعبد كعلم العبد ، وقدرته ، وحياته ، فهذا إذا جاز عليه الحدوث والعدم لم يتعلق ذلك بعلم الرب وقدرته وحياته فإنه لا اشتراك فيه .

والثالث : المطلق الكلى وهو مطلق الحياة والعلم والقدرة ، فهذا المطلق ما كان واجبا له كان واجبا فيهما ، وما كان جائزاً عليه كان جائزاً عليهما ، وما كان ممتنعاً عليه كان ممتنعاً عليهما ، فالواجب أن يقال : هذه صفة كمال حيث كانت فالحياة والعلم والقدرة صفة كمال لكل موصوف ، والجائز عليهما اقترانهما بصفة أخرى ، كالسمع ، والبصر والكلام ، فهذه الصفات يجوز أن تقارن هذه فى كل محل .

اللهم إلا إذا كان هناك مانع من جهة المحل لا من جهة الصفة ، وأما الممتنع عليهما فيمتنع أن تقوم هذه الصفات إلا بموصوف قائم بنفسه ، وهذا ممتنع عليهما فى كل موضع ، فلايجوز أن تقوم صفات الله بأنفسها بل بموصوف ، وكذلك صفات العباد لا يجوز أن تقوم بأنفسها بل بموصوف .

وبعد هذا التوضيح يسأل ابن تيمية من اتهمه بالتشبيه مَن المشبه إذاً ؟ ما يريد ما الذى يقصده من قول المشبهة ؟

فيقول : إن أراد بالمشبهة من أثبت من الأسماء ما يسمى به الرب والعبد ، فطائفته وجميع الناس مشبهة .

وإن أراد به من جعل صفات الرب مثل صفات العبد ، فهؤلاء مبطلون ضالون ، وإن قال : أردت به من يثبت الصفات الخبرية ، كالوجه واليدين والاستواء ونحو ذلك .

قيل له : أولا : ليس فى هؤلاء من التشبيه ما امتازوا به عن غيرهم ، فإن هؤلاء يصرحون بأن صفات الله ليست كصفات الخلق ، وأنه منزه عما يختص بالمخلوقين من الحدوث والنقص وغير ذلك »[1] .

فالتشبيه كما تراه السلفية هو أن تثبت لله تعالى الصفات ، وتقول إنها كصفات المخلوقين ، مثل أن تقول : يد الله كيد المخلوقين ، ونزوله كنزولهم ، واستوائه كاستوائهم ، وهذا ما تتبرأ منه السلفية

---

(١) ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ج ٢ ص ٤٧٨ وما بعدها تحقيق د . رشاد سالم .

تماماً وترى أن من يقول به فهو مبطل ضال ، وليس من بين أهل السنة من يقول بذلك ، بل إن أهل السنة والجماعة والحديث من أصحاب مالك والشافعى وأبى حنيفة وأحمد وغيرهم متفقون على تنزيه الله تعالى عن مماثلة الخلق وعلى ذم المشبهة الذين يشبهون صفاته بصفات خلقه ، ومتفقون على أن الله ليس كمثله شىء لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله .

فقولهم فى الصفات مبنى على أصلين :

أحدهما : أن الله سبحانه وتعالى منزه عن صفات النقص مطلقاً كالسنة والنوم والعجز والجهل وغير ذلك .

والثانى : أنه متصف بصفات الكمال التى لا نقص فيها .

ولكن نفاة الصفات يسمون كل من أثبت شيئا من الصفات مشبها ، بل المعطلة المحضة نفاة الأسماء يسمون من سمى الله بأسمائه الحسنى مشبها فيقولون : إذا قلنا حى عليم فقد شبهناه بغيره من الأحياء العالمين ، وكذلك إذا قلنا سميع بصير فقد شبهناه بالإنسان السميع البصير ، وإذا قلنا هو رؤوف رحيم فقد شبهناه بالنبى الرؤوف الرحيم ، بل قالوا : إذا قلنا إنه موجود فقد شبهناه بسائر الموجودات لاشتراكهما فى مسمى الوجود .

وأصل ضلال هؤلاء أن لفظ التشبيه لفظ فيه إجمال ، فما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك يتفق فيه الشيئان ، ولكن ذلك المشترك المتفق عليه لا يكون فى الخارج بل فى الذهن ، ولا يجب تماثلهما فيه ، بل الغالب تفاضل الأشياء فى ذلك القدر المشترك ، فأنت إذا قلت عن

المخلوقين ، حى ، وحى ، وعليم ، وعليم وقدير ، وقدير ، لم يلزم تماثل الشيئين فى الحياة والعلم والقدرة ، ولا يلزم أن تكون حياة أحدهما وعلمه وقدرته نفس حياة الآخر وعلمه وقدرته ، ولا أن يكونا مشتركين فى موجود فى الخارج .

ومن هنا ضل هؤلاء بمسمى التشبيه الذى يجب نفيه عن الله وجعلوا ذلك ذريعة إلى التعطيل المحض ، والتعطيل شر من التجسيم ، والمشبه يعبد صنما والمعطل يعبد عدما ، والممثل أعشى والمعطل أعمى .

ولا ريب أن الله ليس كمثله شىء »[1] .

وبهذا يتضح لنا أن السلفية لم تنزلق إلى التشبيه فالنصوص التى قدمتها صريحة وواضحة فى أنهم يعتصمون بأنه لايجوز تشبيه الله تعالى بالمخلوقات لافى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله .

فهو أصح المذاهب فى هذا البـــاب إثبات بلا تشبيه وتنزيه بلا تعطيل[2] .

وبهذا تسقط الاتهامات الموجهة إلى السلفية بالرغم من النصوص الصريحة بذم التشبيه وعدم قبول رفضه .

ومن المتهمين للسلفية بهذا التشبيه الشيخ الكوثرى ، فقد ذكر

---

(١) ابن تيمية : منهاج السنة النبوية جـ٢ ص٤١٧ — ٤٢١ تحقيق د . رشاد سالم

(٢) ابن تيمية : مجموع الفتاوى جـ٥ص١٢٢ ومواضع أخرى من نفس الجزء وانظر الصواعق المرسلة جـ٢ ص٤٦٤

أن ابن تيمية قد صرح بالتشبيه حيث ادعى أن السلف لم يذموا التشبيه وأنه صرح بهذا فى رده على الرازى وهو فى ظاهرية دمشق فى طى الكواكب الدرارى حيث قال : « ليس فى كتاب الله ولا سنة رسوله ولا كلام أحد من الصحابة والتابعين، ولا الأكابر من أتباع التابعين من ذم المشبهة ، وذم التشبيه ، ونفى مذهب التشبيه ، ونحو ذلك ، وإنما اشتهر ذم هذا من الجهمية ونحن لم نطلع على هذا الكتاب ولكن لم يقع بين أيدينا نص لابن تيمية يصرح مثل هذا التصريح ، بل إن ابن تيمية فى كتبه التى بين أيدينا قد صرح فى مواضع متعددة أن السلف ذموا المشبهة ، كما ذموا الجهمية ، وإن كان ذمهم للجهمية أشد ، يقول ابن تيمية :

« إن السلف والأئمة كثر كلامهم فى ذم الجهمية النفاة للصفات ، وذموا المشبهة أيضا ، وذلك فى كلامهم أقل بيسير عن ذم الجهمية لأن مرض التعطيل أعظم من مرض التشبيه .

بل إن ابن تيمية نفسه هاجم الحشوية الذين ارتدوا ثوب السلفية وارتفعت عقيدتهم بالإثبات إلى درجة التشبيه ، إذ كانوا يصرحون بالتشبيه ويمثلون الله بالمخلوق ، فاتهمهم ابن تيمية بالكذب على السلف وبرأ السلف منهم حيث قال : من الحق الإشارة إلى أن من انتحى مذهب السلف مع الجهل بمقالهم أو المخالفة لهم بزيادة أو نقصان ، فيمثل الله بخلقه والكذب على السلف ، من الأمور المنكرة سواء سمى ذلك حشوا أو لم يسم ؟

وهذا يتناول كثيرا من غالبيــة المثبتة الذين يروون أحاديث موضوعة فى الصفات مثل حديث نزوله على الجمل الأورق حتى يصافح المشاة ، ويعانق الركبان ، وتجليه لبنيه فى الأرض ، أو رؤيته على الكرسى بين السماء والأرض ورؤيته إياه فى الطواف أو فى بعض مسالك المدينة إلى غير ذلك من الأحاديث الموضوعة[١] .

وأعتقد أننا بعد هذا نكون قد وضحنا أن السلفية بريئة من التشبيه براءة الذئب من دم يوسف ، فهذه كتبهم المتعددة لابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية فكلها تتفق على أنه يجب تنزيه الله عن مشابهة صفات المخلوقين ، والإيمان بما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم على أساس من التنزيه مع قطع الطمع فى إدراك الكيفية لأن الله تعالى يقول : « ولا يحيطون به علما »[٢] ونحن من جانبنا نرى أن بعض السلفية الذين يستوعبون المذهب كاملا يسيئون إلى المذهب بسبب عدم الفهم ورداءة العرض فيوهمون السامع بأنهم مشبهة ، أو يقولون بالتشبيه .

وبعد فإنه قد حان الآن بعد هـذا العرض أن نتناول بالبحث

---

(١) د. عبد العزيز سيف النصر : مسائل العقيدة ص٣٩١ ، ٣٩٢
د . سامى على النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام جا ص٣٤٧ ومابعدها الطبعة السابعة دار المعارف وانظر ابن تيمية ، موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول جا ص١٥٠ ونقض المنطق ص١١٩

(٢) طه : ١١٠

والدراسة أهم مادار حوله الجـدل والنزاع وسأعرض نمـاذج منها فيما يأتى :

١ ـــ ما يوهم الجهة والمـكان لله تعالى وسأكتفى فى هذا النوع بدراسة الاستواء والعلو والنزول .

٢ ـــ مايوهم نسبة الأعضاء لله تعالى وسنأخذ من هذا النوع الوجه والعين واليدين .

٣ ـــ ما يوهم أنه تعالى ينفعل بانفعالات وأن له عواطف مثل الانفعال والعواطف البشرية وسنكتفى من هـــــذا النوع بالمحبة والـكراهية والبغض .

أولا : مايوهم كونه تعالى فى جهة ·

١ ـــ **العلو** : فى القرآن الـكريم والسنة المطهرة الـكثير من النصوص التى تثبت صفة العلو لله تعالى :

فمن القرآن قوله تعالى : « تعرج الملائـكة والروح إليه »(١) « إليه يصعد الـكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه »(٢) « ياهامان ابن لى صرحا لعلى أبلغ الأسباب أسباب السماوات فأطلع إلى إله موسى »(٣)

---

(١) المعارج من آية ٤

(٢) فاطر : من آية ١٠

(٣) غافر : ٣٦ — ٣٧

وقوله تعالى : « أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هى تمور ، أم أمنتم من فى السماء أن يرسل عليكم حاصبا فستعلمون كيف نذير »[٤] .

فهذه الآيات تدل على صفة العلو لله تعالى ، وارتفاعه فوق العرش، ومباينته لمخلوقاته .

ومن السنة الصحيحة ، عن النبي صلى الله عليه وسلم مـ يفيد إثبات صفة العلو لله مثل حديث الجارية التى سألها الرسول فقال لها : « أين الله ؟ فقالت فى السماء فقال لها : من أنا ؟ قالت : رسول الله فقال عليه السلام أعتقها فانها مؤمنة » . وقصة عروج الرسول إلى السماء ، وحديث ابن عباس فى ذلك بأنه رأى فى السماء الأولى كذا وكذا :

ثم جاء السلف بعد الرسول . فآمنوا بما جاء عنه من السنة الصحيحة وما كان معروفا من حال الرسول وصحابته من إثبات العلو لله وكان ذلك متفقا عليه بينهم فهذا أبو بكر يقف خطيبا بعد وفاة الرسول ويقول :

من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله فى السماء حى لا يموت ، وهذا عمر بن الخطاب تستوقفه امرأة فى الطريق فيصغى إليها حتى يقضى لها حاجتها فيعجب من كان معه

---

(١) الملك : ١٦ — ١٧ .

سائرين كيف تستوقف امرأة أمير المؤمنين فى الطريق فيقول لهم عمر : هذه امرأة سمع الله شكواها من فوق سبع سموات(١) .

وهذ ابن عباس ترجمان القرآن وحبر هذه الأمة يستأذن على عائشة رضى الله عنها وهى تموت ويقول لها فيما قاله .كنت أحب نساء النبى إليه ولم يكن الرسول يحب إلا طيبا وأنزل الله براءتك من فوق سبع سموات .

ثم انقضى عصر الصحابة والإجماع منعقد بينهم على ماجاء به الكتاب والسنة فى ذلك ثم نبتت بين التابعين مشكلات لم تكن موجودة من قبل واقد وجه التابعون اهتمامهم إلى الرد على هذه البدع التى نبتت بين أظهرهم فهم فى حديثهم عن الصفات يحاولون مناهضة هذه البدع حتى لا يستفحل أمرها بين الناس .

ولهذا نجد أنهم قد اضطروا إلى استعمال ألفاظ لم ترد فى الكتاب أو السنة مجاراة للخصم فأبو حنيفة فى كتابه « الفقه الأكبر »(٢) يقول « أن لله صفات بلا كيف ويقول من قال لاأعرف ربى فى السماء أم فى الأرض فقد كفر لأن الله يقول « الرحمن على العرش استوى »وعرشه فوق سماواته لأنه تعالى فى أعلى عليين .

---

(١) اجتماع الجيوش الاسلامية ج٤٧ — ٤٩ لابن القيم الجوزيه

(٢) الفقه الاكبر ص٣٦ — ٣٧ مجموع فتاوى ابن تيمية ج٥ — ٤٧ اجتماع الجيوش الإسلامية ص٥٦

ومالك يقول : « إن الله فى السماء وعلمه فى كل مكان فمن اعتقد أن الله فى جوف السماء محصور محاط به وأنه مفتقر إلى العرش وغيره أو أن استواءه على العرش كاستواء المخلوقين فهو ضال مبتدع[١] .

وقال الشافعى : السنة التى أنا عليها ورأيت أصحابنا عليها أهل الحديث الذين رأيتهم وأخذت عنهم من مثل سفيان ومالك وغيرهما أن الله تعالى على عرشه فى سمائه يقرب من خلقه كيف شاء[٢] . وعلى ذلك البخارى والأوزاعى والثورى وغيرهم من الأئمة فنجد كلام هؤلاء فى الصفات تمثل ردوداً على أسئلة كانت توجه إليهم حول تأويل الصفة أو صرفها عن ظاهرها أو تأويلها بما يؤدى إلى تعطيلها[٣] .

وأبو حنيفة وهو من أكثر المتقدمين اهتماما بالعقل يقول : « له صفات بلا كيف ، ولا يقال : إن يده قدرته أو نعمته لأن فيه إبطال الصفة[٤] ويقول . من قال لا أدرى أن الله فى السماء أم فى الأرض فقد كفر » فهم تقبلوا أخبار الصفات دالة على ماجاءت لتقريره فوصفوه بها بلا تمثيل ولا تكييف ولا تعطيل ولم يجوزوا لأنفسهم الاشتغال بتأويل آيات العلو والفوقية بما يفيد تعطيلها فلم يقولوا : أن فى السماء أمره أو إن الفوقية بمعنى القهر والغلبة أو إن العلو بمعنى علو الرتبة والمكانة

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٢٥٨
(٢) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٧١
(٣) خلق أفعال العباد : البخارى .
(٤) الفقه الأكبر ص ٢٧

لأن ذلك يتضمن نوعا من التفاضل الذى لا يقـع إلا من شيئين اشتركا فى معنى واحد وزاد أحدهما عن الآخر فى هذا المعنى وهذا بالنسبة له تعالى محال .

والله سبحانه لم يمدح نفسه فى القرآن بأن مرتبته أعلى من مرتبة عبده أو أنه خير من السماء والأرض وحيث ورد فى القرآن مقارنة بينه وبين غيره وله المثل الأعلى فلا يكون ذلك إلا فى سياق الرد والتوبيخ على من عبد مع الله غيره وأشرك فى آلهيته سواه فيبين لهم أن من ينفع ويضر خير من غيره ومن يقهر ولا يقهر أحق بالعبادة وأولى مثل قوله أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار آلله خير أم ما يشركون ؟

ولكن لم يرد فى القرآن آية وحدة مدح نفسه فيها بأنه خير من السماء والأرض أو أن مرتبته ومكانته خير من مكانة عبيده حيث لا مجال للمقارنة بحال ما بينه وبين خلقـــه حتى يقال إن المراد بالفوقية فوقية الرتبة والمكانة . ولو كان المراد بعلوه وفوقيته معنى القهر والغلبة يتصرف القرآن فى موارد هذه الصفة هذا التصرف العجيب ولم يتوسع فيها غاية التوسع فقد تنوعت أساليب القرآن فى التعبير عن هذه الصفة غاية التنوع فاقد تنوعت أساليب القرآن فى التعبير عن هذه الصفة غاية التنوع فعبر عنها تارة بالاستواء إلى الأسماء وأخرى بصعود الأشياء إليه . وتارة بنزول الملائكة من عنده ، وبأنه رفيع الدرجات ، وأن عباده يخافونه من فوقهم ، وأنه دنا من نبيه ليلة المعراج ، وأن عنده من يسبحون له بالليل والنهار .

فهذا التنوع فى التعبير فى التراكيب المختلفة والسياقات المتبادرة لا يمكن بحال أن يفهم منها أن المراد فوقية الرتبة ، والمكانة ، وأن هذه متضمنة فى تلك ، ولهذا انقضى عصر السلف وهم مجمعون على إثبات صفة العلو »[1] .

٢ ـ الاستواء والنزول :

وكذلك أثبت السلفية صفتى الاستواء والنزول لله تعالى كما ورد ذلك فى القرآن والسنة .

فقد تحدث القرآن عن استواء الرحمن على عرشه فى سبعة مواضع فى سورة الأعراف قوله تعالى : « إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش » وقال فى سورة يونس عليه السلام :« إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش » .

وقال فى سورة الرعد : « الله الذى رفع السموات والأرض بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش » وقال فى سورة طه : « الرحمن على العرش استوى » وقال فى سورة الفرقان : « ثم استوى على العرش » وقال فى سورة الم السجدة : « الله الذى خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ثم استوى على العرش وقال فى سورة الحديد :

---

(١) د . محمد الجليند : ابن تيمية وموقفه من التأويل ص ٧٤ ومابعدها ط . مجمع البحوث الإسلامية .

« هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش » .

هذه هى المواضع السبعة التى أخبر فيها سبحانه باستوائه على العرش وكلها قطعية الثبوت لأنها من كتاب الله ، كما أنها صريحة فى بابها لا تحتمل تأويلا ، فإن لفظ استوى فى اللغة إذا عدى بعلى لا يمكن أن يفهم منه إلا العلو والارتفاع ولهذا لم تخرج تفسيرات السلف لهذا اللفظ عن أربع عبارات ذكرها العلامة ابن القيم فى النونية حيث قال :

فلهم عبارات عليها أربع قد حصلت للفارس الطعان
وهى استقر وقد علا وكذلك ارتفع الذى مافيه من نكران
وكذاك قد صعد الذى هو رابع وأبو عبيدة صاحب الشيبانى
يختار هذا القول فى تفسيره أدرى من الجهمى بالقرآن[1]

وفى السنة الصحيحة عن النبى صلى الله عليه وسلم أن الله كتب فى كتاب عنده فوق العرش : « إن رحمتى سبقت غضبى » ، وغير ذلك من الأحاديث الصحيحة فى سندها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم .

وكان موقف السلفية فى ذلك هو نفس النهج الذى أثبته القرآن فى صفة الاستواء ، وهو معرفة معنى الاستواء وجهل الكيفية ، والنهى عن البحث فيها فعندما سئل الإمام مالك : « الرحمن على العرش استوى » كيف استوى ؟ غضب فى وجه السائل وقال : « الاستواء

---

(١) ابن تيمية: العقيدة الواسطية ص ٦١ شرح الدكتور محمد خليل هراس توزيع المكتب التعليمى السعودى .

معلوم ، وكيفه مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة — أى عن الكيفية — وأمر به فأخرج من محله .

وليس المراد بإثبات صفة الاستواء أن جرم السماء يحويه سبحانه وتعالى عن ذلك بل المراد بالسماء العلو والفوقية ، فقد وصف نفسه سبحانه بأنه الأعلى ، قال تعالى : « سبح اسم ربك الأعلى »[1] .

وكانت زينب بنت جحش تفخر على زوجات الرسول صلى الله عليه وسلم وتقول « زوجكن أهاليكن ، وزوجنى الله من فوق سبع سموات » .

فلا يصح لمسلم أن يظن أن الله فى السماء بمعنى أن السماء تحويه ، وأنه فى جرم السماء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وكذلك كان موقف السلفية من خبر النزول فقد ثبت عندهم من عدة طرق، فحديث النزول رواه أبو بكر، وأبو هريرة ، وعلى بن أبى طالب ، وجبير بن مطعم ، وابن مسعود ورواه عن الرسول أكثر من عشرين صحابياً ، وتواتر ذلك عنهم وهو كما فى الصحيحين عن أبى هريرة رضى الله عنه : « ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل فيقول : من يدعونى فأستجب له ؟ من يسألنى فأعطيه ؟ من يستغفرنى فأغفر له[3] » .

---

(١) الأعلى : ١ .
(٢) الأشقر : العقيدة فى الله ص ١٦١ .
(٣) رواه البخارى ومسلم .

ويقول الذهبي فى كتابه «العلو للعلي الغفار» إن أحاديث النزول متواترة تفيد القطع وعلى هذا فلا مجال لإنكار أو جحود .

وهذا الحديث يفيد إخباره صلى الله عليه وسلم بنزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة ... الخ .

ومعنى هذا أن النزول صفة لله عز وجل على ما يليق بجلاله وعظمته، فهو لا يماثل نزول الخلق كما أن استواءه لا يماثل استواء الخلق .

يقول شيخ الإسلام رحمه الله فى تفسير سورة الإخلاص : فالرب سبحانه إذا وصفه رسوله بأنه ينزل إلى سماء الدنيا كل ليلة ، وأنه يدنو عشية عرفة إلى الحجاج ، وأنه كلم موسى فى الوادى الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة وأنه استوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها لم يلزم من ذلك أن تكون هذه الأفعال من جنس ما نشاهده من نزول هذه الأعيان المشهودة حتى يقال ذلك يستلزم تفريغ مكان وشغل آخر .

فأهل السنة والجماعة يؤمنون بالنزول صفة حقيقية لله عز وجل على الكيفية التى يشاء فيثبتون النزول كما يثبتون جميع الصفات التى ثبتت فى الكتاب والسنة ويقفون عند ذلك ، فلا يكيفون ولا يمثلون ولا ينفون ولا يعطلون ، ويقولون إن الرسول أخبرنا أنه ينزل ، ولكنه لم يخبرنا كيف ينزل ، وقد علمنا أنه فعال لما يريد وأنه على كل شيء قدير[1] .

---

(١) ابن تيميه :العقيدة الواسطية ص٧٨ شرح : د. محمد هراس توزيع=

ثانيا : ما يوهم نسبة الأعضاء لله تعالى :

الوجه : قال الله تبارك وتعالى ، « كل شيء هالك إلا وجهه »[(١)] وقال عز وجل : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام »[(٢)] فالسلفية ترى أن هاتين الآيتين تضمنت إثبات صفة الوجه لله عز وجل . وتقرر أن لله سبحانه وجه لا يشبه وجوه المخلوقين وتؤمن بذلك وتصدق به مادام الله أخبرنا بذلك فى كتابه العزيز .

والنصوص فى إثبات الوجه لله من الكتاب والسنة لا تحصى كثرة . وكلها تنفى تأويل المعتزلة وغيرهم من المعطلة الذين يفسرون الوجه بالثواب أو الذات والذى عليه أهل الحق أن الوجه صفة غير الذات ولا يقتضى إثباته كونه تعالى مركبا من أعضاء كما يقوله المجسمة ، بل هو صفة لله على ما يليق به فلا يشبه وجها ، ولا يشبهه وجه .

واستدل المعطله بهاتين الآيتين على أن المراد بالوجه الذات إذ لا خصوص للوجه فى البقاء وعدم الهلاك .

وعارضت السلفية هذا الاستدلال : بأنه لو لم يكن لله عز وجل وجه

= المكتب التعليمى السعودى ، وانظر الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص ١٠٧ ، العقيدة الحموية ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ص ٤٦٥ ، ٤٦٨ ومجموع الفتاوى ج ٥ ص ١٠٣ ، ١٠٤ ، ٢٢٦ ، ٢٣٥ وانظر ابن خزيمة : كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب ص ١٠٧ وما بعدها وانظر ابن تيمية : شرح حديث النزول ص ٥٨ .

(١) القصص : ٨٨ .

(٢) الرحمن : ٢٧

على الحقيقة لما جاز استعمال هذا اللفظ فى معنى الذات ، فإن اللفظ الموضوع لمعنى لا يمكن أن يستعمل فى معنى آخر إلا إذا كان المعنى الأصلى ثابتا للموصوف حتى يمكن للذهن أن ينتقل من الملزوم إلى لازمه .

كيف يمكن تأويل الوجه بالذات أو بغيرها فى مثل قوله عليه السلام فى حديث الطائف « أعوذ بنور وجهك الذى أشرقت له الظلمات . الخ » وعن على بن أبى طالب قال أمرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : إذا أخذت مضجعك ، فقل : أعوذ بوجهك الكريم ، وكلماتك التامة ، من شر ما أنت آخذ بناصيته »[١] .

العينين : ترى السلفية أن لا عينين تليقان بجلاله وكماله لا تشبهان شيئا من أعين المخلوقات : قال تعالى : « فاصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا »[٢] وقال تعالى: «وألقيت عليك محبة منى ،ولتصنع على عينى»[٣] وقوله « تجرى بأعيننا جزاء لمن كان كفر »[٤] .

---

(١) ابن تيمية : العقيدة الواسطية ص ٤٦ شرح الدكتور هراس توزيع المكتب التعليمى السعودى بالمغرب . وانظر الأشعرى : الإبانة عن أصول الديانة ص ٤٠ نشره قصى محب الدين الخطيب وعمر الأشقر : العقيدة فى الله ص ١٤٩ الكويت ، والأسماء والصفحات للبيهقى وابن قيم الجوزية : اجتماع الجيوش الإسلامية ص ١١ وما بعدها .

(٢) الطور ٤٨

(٣) طه : ٣٩

(٤) القمر : ١٤

ففي هذه الآيات أثبت الله سبحانه لنفسه عينا يرى بها جميع المرئيات ، وهى صفة حقيقية لله عز وجل على ما يليق به فلا يقتضى إثباتها كونها جارحة ، مركبة من شحم وعصب ، وغيرهما.

وتفسير المعطلة لها بالرؤية ، أو بالحفظ ، والرعاية نفى ، وتعطيل ، وأما إفرادها فى بعض النصوص ، وجمعها فى البعض الآخر ، فلا حجة لهم فيه على نفيها ، فإن لغة العرب تتسع لذلك ، فقد يعبر فيها عن الاثنين بلفظ الجمع ، ويقوم فيها الواحد مقام الإثنين ؛ تقول : رأيت بعينى ، وسمعت بأذنى والمراد عيناى ، وأذناى . على أنه لا يمكن استعمال لفظ العين فى شيء من هذه المعانى التى ذكروها إلا بالنسبة لمن له عين حقيقية ، فهل يريد هؤلاء المعطلة أن يقولوا : إن الله يتمدح بما ليس فيه ، فيثبت لنفسه عينا وهو عاطل عنها ؟ وهل يريدون أن يقولوا إن رؤيته للأشياء لا تقع بصفة خاصة بها بل هو يراها بذاته كلها[1] ، وهذا تعطيل للتوحيد ، وتكذيب بأسماء الله عز وجل وصفاته حيث أعطوا ذلك لفظا ، ولم يحصلوا قولا فى المعنى[2] .

اليدين : ولله سبحانه يدان تليقان بجلاله وكماله لا تشبهان شيئا من أيدى المخلوقين ، قال تعالى : « بل يداه مبسوطتان »[3] وقال : مقرعا إبليس حين رفض السجود لآدم : « يا إبليس مامنعك أن تسجد

---

(١) ابن تيمية : العقيدة الواسطية ص ٤٨

(٢) الأشعرى : الإبانة عن أصول الديانة ص ٤٠

(٣) المائدة : ٦٤

لما خلقت بيدى »[١] .

وفى صحيح البخارى فى حديث الشفاعة الطويل : (... فيأتون آدم فيقولون ياآدم أنت أبو البشر ، خلقك الله بيده ، ونفخ فيك من روحه ...) .

وفى حديث مسلم عن على بن أبى طالب رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . « أنه كان إذا قام إلى الصلاة قال — فذكر دعاء الاستفتاح — وفيـه قال : « لبيك وسعديك ، والخير كله فى يديك » .

فهذه الآيات والأحاديث تضمنت إثبات اليدين صفة حقيقية لله سبحانه على ما يليق به . ولا يمكن حمل اليدين هنا على القدرة ، فإن الأشياء كلها حتى إبليس خلقها الله بقدرته إلا أنه خلق بيده أشياء دلت عليها الآيات التى ذكرتها وغيرها من الآيات والأحاديث : مما يدل على تكريمها ، ورفع منزلتها وعناية الله بها .

هذا بالإضافة إلى أن لفظ اليدين بالتثنية لم يعرف استعماله إلا فى اليد الحقيقية ولم يرد قط بمعنى القدرة ، أو النعمة ، فإنه لا يسوغ أن يقال : خلقه الله بقدرتين ، أو بنعمتين ، على أنه لا يجوز إطلاق اليدين بمعنى النعمة ، أو القدرة أو غيرهما إلا فى حق من اتصف باليدين على الحقيقة ، ولذلك لا يقال للريح يد ، ولا للماء يد[٢].

---

(١) ص : ٧٥

(٢) ابن تيمة في العقيده الواسطية ص ٤٧

يقول أبو الحسن الأشعرى فى الإبانة :

فإن سئلنا : أتقولون إن لله يدين ؟ قيل : نقول ذلك ، وقد دل عليه قوله عز وجل : « يد الله فوق أيديهم »(١) وقوله عز وجل : «لما خلقت بيدى»(٢) فنثبت اليد وقوله عز وجل : «لما خلقت بيدى» وقد جاء فى الخبر المأثور عن النبى صلى الله عليه وسلم : « إن الله خلق آدم بيده ، وخلق جنة عدن بيده وكتب التوراة بيده ، وغرس شجرة طوبى بيده » وجاء عن النبى أيضا أنه قال : « كلتا يديه يمين » وليس يجوز فى لسان العرب ولا فى عادة أهل الخطاب أن يقول القائل : « عملت كذا بيدى » ، ويعنى به النعمة ، وإذا كان الله عز وجل إنما خاطب العرب بلغتها ، وما يجرى مفهوما فى كلامها ، ومعقولا فى خطابها ، وكان لا يجوز فى لسان أهل البيان أن يقول القائل : فعلت بيدى ، ويعنى النعمة ، بطل أن يكون معنى قوله عز وجل (بيدى) النعمة ، وذلك أنه لا يجوز أن يقول القائل (لى عليه يد) بمعنى لى عليه نعمة ، ومن دافعنا عن استعمال اللغة ، ولم يرجع إلى أهل اللسان فيها دفع عن أن تكون اليد بمعنى النعمة إذ كان لا يمكنه أن يتعلق فى أن اليد النعمة إلا من جهة اللغة ، فإذا دفع اللغة لزمه أن لا يفسر القرآن من جهتها ، وأن لا يثبت اليد نعمة من قبلها ، وإن رجع فى تفسير قول الله عز وجل (بيدى) بنعمتى إلى الإجماع . فليس المسلمون على ما ادعى متفقين ، وإن رجع إلى اللغة فليس فى اللغة أن يقول القائل بيدى يعنى نعمتى ،

---

(١) الفتح : ١٠ (٢) ص : ٧٥

وإن لجأ إلى وجه ثالث سألناه عنه ، ولن يجد إليه سبيلا »[١] .

وكيف يتأتى حمل اليد على القدرة، أوالنعمة مع ماورد من إثبات الكف والأصابع ، واليمين ، والشمال ، والقبض ، والبسط ، وغير ذلك مما لا يكون إلا لليد الحقيقية[٢] .

ثالثا ـ مايوهم أنه تعالى ينفعل بانفعالات وأن له عواطف :

محبة الله :

ورد فى القرآن الكريم أن الله يحب أفعالا معينة ، كما يحب كلاما معينا ، ويحب بعض خلقه الذين اتصفوا بصفات خاصة بينها ، لكى نبادر بالاتصاف بما يحبه من الأخلاق ، والقيام بالأعمال التى يحبها ، والإكثار من ذكر الكلام الذى يحبه ، وبذلك يحبنا سبحانه وتعالى :

من هذه الآيات قوله تعالى : (إن الله يحب المتقين)[٣] (والله يحب المحسنين)[٤] (إن الله يحب الذين يقاتلون فى سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص)[٥] (والله يحب الصابرين)[٦] .

ووردت صفة المحبة أيضا فى السنة الصحيحة . « كلمتان خفيفتان على اللسان حبيبتان إلى الرحمن ، ثقيلتان فى الميزان : سبحان الله وبحمده،

---

(١) أبو الحسن الأشعرى : الإبانة عن أصول الديانة ص ٤١ نشره : قصى محب الدين الخطيب .

(٢) ابن تيمية : العقيدة الواسطية ص ٤٨

( ) البقرة ٧٦   (٤) آل عمران : ١٣٤

(٥) الصف : ٤   (٦) آل عمران ١٥٩

سبحان الله العظيم »[1] وفى صحيح مسلم « ما من الكلام شىء أحب إلى الله عز وجل من : الحمد لله ، وسبحان الله ، والله أكبر ، ولا إله إلا الله، هن أربع فلا تكثر على ، لا يضرك بأيهن بدأت » .

وفى صحيح البخارى : عن عبادة بن الصامت عن النبى صلى الله عليه وسلم : (من أحب لقاء الله ، أحب الله لقاءه ، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه)[2] .

فهذه الآيات والأحاديث تضمنت إثبات أفعال له تعالى ناشئة عن صفة المحبة ومحبة الله عز وجل لبعض الأشخاص ، والأعمال ، والأخلاق صفة له قائمة به وهى من صفات الفعل الاختيارية التى تتعلق بمشيئته ، فهو يحب بعض الأشياء دون بعض على ما تقتضيه الحكمة البالغة .

وتنفى المعتزلة والأشاعرة صفة المحبة بدعوى أنها توهم نقصا ، إذ المحبة فى المخلوق معناها : ميله إلى ما يناسبه أو يستلذه .

والمعتزلة يفسرون المحبة فإنها نفس الثواب الواجب عندهم على الله وبناء على مذهبهم فى وجوب إثبات المطيع وعقاب العاصى .

وأما السلفية فيثبتون المحبة صفة حقيقية لله عز وجل على ما يليق به فلا تقتضى عندهم نقصا ، ولا تشبيها .

كما يثبتون لازم تلك المحبة ، وهى إرادته سبحانه إكرام من يحبه وإثابته[3] .

---

(١) رواه البخارى ومسلم (٢) عمر الأشقر : العقيدة فى الله ، ص ١٦٩

(٣) ابن تيمية : العقيدة الواسطيه ص ٤١

وجماع الأعمال والأخلاق ، والأقوال التي يحبها الله هو ماجاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولذافقد بين الله في آية جامعة أن السبيل إلى محبته هو اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم [١] (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله)[٢] .

كراهية الله وبغضه :

الكره والبغض والسخط والمقت الخ من صفات الفعل ، وهي عند السلفية صفات حقيقية لله عز وجل على ما يليق به ، ولا تشبه مايتصف به المخلوق من ذلك ، ولا يلزم منها ما يلزم في المخلوق .

وقد وردت هذه الصفات في القرآن الكريم والسنة النبوية . قال الله تعالى : (ومن يقتل مؤمنا متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها ، وغضب الله عليه ولعنه)[٣] وقوله تعالى : (ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه)[٤] ، وقوله : (ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم)[٥] ، وقوله تعالى : (والله لا يحب الفساد)[٦] (لا يحب المفسدين)[٧] ، وجاء في القرآن أيضاً أنه لا يحب الكافرين ، والظالمين ، والمسرفين والمعتدين ، والخائنين ، والفرحين) .

أما السنة فقد ورد في صحيح البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم)

---

(١) عمر الأشقر : العقيده في الله ص ١٧٠

(٢) آل عمران ٣١ — (٣) النساء ٩٣ — (٤) محمد ٢٨

(٥) التوبة ٤٦ — (٦) البقرة ٢٠٥ — (٧) القصص ٧٧

وفى الصحيحين أيضا عن البراء بن عازب أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فى الأنصار : من أحبهم أحبه الله ، ومن أبغضهم أبغضه الله » ولا حجة بعد هذا للأشاعرة والمعتزلة على نفيها لهذه الصفات ولكنهم ظنوا أن اتصاف الله عز وجل بها يلزمه أن تكون هذه الصفات فيه على نحو ماهى فى المخلوق ، وهذا الظن الذى ظنوه فى ربهم أرداهم ، فأوقفهم فى حمأه النفى ، والتعطيل ، والأشاعرة يرجعون هذه الصفات كلها إلى الإرادة ، فالرضى عندهم إرادة الثواب ، والغضب والسخط والكراهية ... الخ .

وأما المعتزلة فيرجعونها إلى الثواب والعقاب[1] .

---

(١) ابن تيمية : العقيدة الواسطية ص ٤٢

الفصل الرابع

صفات الله عند المعتزلة

التوحيد :

شغل المعتزلة أنفسهم بالدفاع عن وحدانية الله سبحانه وتعالى ولذلك جاءت ردودهم على أهل الشرك الذين يثبتون مع الله إلها أو آلهة أخرى كالمجوسية بفرقها المتعددة والدهرية ويبدو أن المعتزلة كانوا واعين على ما يقومون به فى هذا المجال متحمسين له فخورين به ولهذا قال الخياط إن المعتزله هم وحدهم المعنيون بالتوحيد والذب عنه من بين العالمين وأن الكلام فى التوحيد كله لهم دون سواهم[1] وقال فى معرض الفخر وهل يعرف أحد صحح التوحيد وثبت القديم جل ذكره واحدا فى الحقيقة واحتج لذلك بالحجج الواضحة وألف فيه الكتب على أصناف الملحدين سواهم[2]

ويروى عن النظام أنه حين حضرته الوفاة قال : اللهم إن كنت تعلم أنى لم أقصر فى نصرة توحيدك ، ولم اعتقد مذهبا من المذاهب اللطيفة إلا لأشد به التوحيد فما كان منها يخالف التوحيد فأنا منه برىء

---

(١) الانتصار للخياط ص ١٣ و ١٤

(٢) المرجع السابق ص ١٧

اللهم فإن كنت تعلم أنى كما وصفت فاغفر لى ذنوبى وسهل على سكرة الموت (١)

ويفسر لنا القاضى عبد الجبار اصطلاح المعتزلة فى التوحيد بأنه العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذى يستحقه والإقرار به ، ولا بد من اعتبار هذين الشرطين : العلم ، والإقرار جميعا ، لأنه لو علم ولم يقر ، أو أقر ولم يعلم لم يكن موجودا (٢).

ولما كان المعتزلة يعتقدون وحدانية الله عز وجل ويرون أنه واحد ليس كمثله شىء ، وأنه تعالى قديم وما دونه محدث وأن القديم أخص وصف لذاته(٣) الكريمة فكأنهم انبروا يحاربون كل مذهب يفندون كل قول يرونه بعقولهم أنه يتعارض مع مبدأ التوحيد — وهو الأصل الأول عندهم — فيجعل لله شريكا فى الأزلية ويشبه الله بخلقه أو يشبه (٤) خلقه به وبعبارة أخرى أنهم نفوا عن الله تعالى جميع صفات المحدثات ولذلك أجمعوا على أن الله واحد ليس كمثله شىء وهو السميع البصير وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص

---

(١) نفس المرجع ص ٤١ و ٤٢

(٢) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ج١ ص ١٥٥ و ١٥٦ والشهرستانى نهاية الاقدام ص ١٣١ ط بغداد

(٣) المرجع السابق ص ٥

(٤) الملل والنحل للشهرستانى ج ١ ص ٥٣

ولا جوهر ولا عرض ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا بذى حرارة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا اقتران ، ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض وليس بذى أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء وليس بذي جهات ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان ولا يجرى عليه زمان ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول فى الأماكن ولا يوصف بشىء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم ولا يوصف بأنه متناه ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ولا تحيط به الأقدار ولا تحجبه الأستار ولا تدركه الحواس ولا يقاس بالناس ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ولا تجرى عليه الآفات ولا تحل به العاهات وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له لم يزل أزلا أولا ، سابقا للمحدثات موجودا قبل المخلوقات ولم يزل عالما قادراً حيا ولا يزال كذلك ولا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ولا تحيطه الأوهام ولا يسمع بالأسماع ، شىء لا كالأشياء عالم قادر حى لا كالعلماء القادرين الأحياء وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه ولا شريك له فى ملكه ولا وزير له فى سلطانه ، ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق . لم يخلق الخلق على مثال سبق وليس شىء بأهون عليه من خلق شىء آخر ولا بأصعب عليه منه ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ولا يناله السرور واللذات ولا يصل إليه الأذى والآلام ليس بذى غاية فيتناهى ولا يجوز عليه الفناء ولا يلحقه العجز والنقص تقدس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء .

نفي الصفات :

وإذا انتقلنا من نظرة المعتزلة للذات إلى نظرتهم فى الصفات ، نرى أنهم سلكوا فى ذلك مسلكا غريبا ومبتدعا فى الإسلام ، حيث قالوا بنفى الصفات الإلهية الزائدة على الذات ، القائمة بالذات ، والقديمة بقدم الذات ، سواء منها ما أسموه بصفات الذات أو صفات الأفعال .

فقالوا: إنه ليس له سبحانه صفات أزلية قائمة بذاته من علم، وقدرة وإرادة ، وحياة وعلم وسمع ، وبصر وكلام غير ذاته . واتفق جمهور المعتزلة على أن الله تعالى عالم، قادر ، حى بذاته ، لا بعلم ،وقدرة وحياة. هى صفات قديمة ، ومعان قائمة به .[1]

يقول أبو الحسن الأشعرى فى الابانة : « وزعمت الجهمية أن الله عز وجل لا علم له ولا قدرة ،ولا حياة ، ولا سمع ، ولا بصر له، وأرادوا أن ينفوا أن الله عالم قادر حى سميع بصير فمنعهم خوف السيف من إظهارهم نفى ذلك فأتوا بمعناه ، لأنهم إذا قالوا لا علم لله ولا قدرة له فقد قالوا ، إنه ليس بعالم ، ولا قادر ووجب ذلك عليهم ، وهذا إنما أخذوه من أهل الزندقة والتعطيل ، لأن الزنادقة قال كثير منهم : ان الله ليس بعالم ، ولا قادر ، ولا حى ، ولا سميع ، ولا بصير، فلم تقدر المعتزلة أن تفصح بذلك فأتت بمعناه وقالت: إن الله عالم قادر حى سميع

---

(١) القاضى : عبد الجبار : شرح الأصـــول الخمسة ص ١٥١ وانظر الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الـكلام ص ١٣١ طبعة بغداد .

بصير من طريق التسمية من غير أن يثبتوا له حقيقة العلم ، والقدرة والسمع والبصر [١] »

واصل بن عطاء :

ويبدو أن الغلو فى التشبيه الذى انتشر على أيدى المشبهة والحشوية كان له رد فعل كبير لدى جماعة المعتزلة بدأ بزعيمهم واصل حيث أنكر الصفات الايجابية من علم وقدرة ، وإرادة إلخ . وتحرج من إطلاقها على الله تعالى خوف أن يؤدى ذلك إلى التجسيم ، أو ينتهى الأمر بالمسلمين الى ما وقع فيه النصارى الذين فرقوا بين ثلاث صفات إلهية ذاتية وهى : الوجود والعلم ، والحياة وجعلوا كل صفة منها مستقلة بذاتها وأطلقوا اسم الأقانيم أو الأشخاص . وهى فى اعتقادهم الأب ، والابن ، وروح القدس .

يقول الشهرستانى : « القول بنفى صفات البارى تعالى من العلم ، والقدرة والإرادة والحياة ، وكانت هذه المقالة فى بدئها غير نضيجة ، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على امتناع وجود إلهين قديمين أزليين قال : من أثبت معنى وصفة قديمة ، أثبت إلهين » [٢] .

---

(١) ابو الحسن الأشعرى : الابانه عن أصول الديانه ص ٤٥ ، ٤٦ طبعه قصى محب الدين

(٢) الشهرستانى الملل والنحل جا ص ٥١

فواصل بن عطاء وضع الفكرة المعتزلية العامة ، وهى نفى الصفات القديمة وهو الذى ألهم المعتزلة من بعده بحثها بحثا أوسع ، ولذلك لم تنضج لديه النضج الكامل ، وإنما شرع أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم إلى أقوال مختلفة ، تجتمع كلها عند رد الصفات إلى كونه تعالى : عالما قادراً بذاته. . . إلخ [١] .

أبو هذيل العلاف :

يرى أبو الهذيل أن ذات الله واحدة لا كثرة فيها بأى وجه من الوجوه ، ولهذا لم يجعل صفات الله تعالى معانى قائمة بذاتها ، بل قال إنها هى ذات الله فعلمه هو ذاته ، وقدرته هى ذاته ، إنه تعالى عالم بعلم هو هو ، وقادر بقدرة هى هو وحى بحياة هى هو ، وكذلك قال : فى سمعه وبصره ، وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه ، وفى سائر صفاته ، وكان يقول : إذا قلت ان الله عالم أثبت له علما هو الله ، ونفيت عن الله جهلا ودللت على معلوم [٢] .

ويحاول القاضى عبد الجبار أن يفهم من عبارة أبى الهذيل السابقة أنه يقصد أن الله عالم لذاته ، قادر لذاته ، حى لذاته ، الا أنه لم تتلخص له العبارة [٣] .

---

(١) المرجع السابق نفس الصفحة .
(٢) الأشعرى : مقالات الاسلاميين جـ١ ص٢٥٥ القاهره م١٩٥٠ .
(٣) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١٨٣ .

أى لم يعبر تعبيرا دقيقا ، وهو بهذا يشبه ما يقوله أبو على الجبائى من أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع « القدرة ، العلم ، الحياة ، الوجود » لذاته وكان ابنه أبو هاشم الجبائى يقول انه تعالى : « يستحقها لما هو عليه فى ذاته » وهذا تعبير أدق من تعبير أبيه (٦) .

وقد أراد العلاف بهذا القول التوفيق بين ماورد به الشرع من أطلاق الصفات ونسبتها الى الله ، وبين قول جمهور المعتزلة فقرر أنه عالم بعلم هوهو الخ .

وعمم هذا القول على بقية الصـفات حيث لم يفرق بين الذات والصفات .

ان أبا الهذيل أراد أن يثبت تلك الصفات توافقا مع نص الشرع، ولـكنه فى نفس الوقت راد أن يقول بمذهب المعتزلة الذى ينفى وجود تلك الصفات فقال انا لله تعالى عالم بعلم هو ذاته وحى بحياة هى ذاته . . . الخ .

أى أنه أثبت الصفات ولـكنه قال انها هى الله ، وليست شيئا مغايراً له سبحانه وظن انه بهذا قد اتفق مع الشرع وعقل المعتزلة ، مع أن كلامه فى التحليل الأخير نفى للصفات كلها يتبين هذا اذا عرفنا الفرق بين قول أبى الهذيل العلاف ، هو عالم بذاته . وبين قول القائل عالم بعلم هو ذاته ، أن الأول : نفى الصفة والثانى : اثبات ذات هو

---

(١) المرجع السابق وانظر : الدكتور عبد الرحمن بدوى ، ومذاهب الاسلاميين جـ١ ص ١٤٧ ، ١٤٨ الطبعة الثانية .

بعينه صفة ، أو اثبات صفة هى بعينها ذات [١] .

وقد اعترض على قول أبى الهذيل هذا : بأننا لو سلمنا بقوله هذا ـ فانه لن يوجد فرق بين الصفات ، وستكون كل صفة هى الأخرى . مع أننا نجد تفرقة ضرورية بين قولنا عالم وقولنا قادر قال صاحب كتاب « فضيحة المعتزلة » ابن الراوندى « كان أبو الهذيل يزعم أن علم الله ، هو الله ، وأن قدرته هى هو ، فكأن الله على قياس مذهبه علم ، وقدرة اذ كان هو العلم ، والقدرة ، وما علمت أن أحدا من أهل العلم اجترأ على هذا قبله [٢] .

وقد أرجع أبو الهذيل العلاف جميع الصفات الى صفة العلم والحياة والقدرة ، واعتبر أن هذه الصفات وجوها للذات لأنه لا يمكن أن تقوم بالذات صفة زائدة عليها من أى وجه وانها اما أن تكون عين عين الذات أو غيرها ، ولا يمكن أن تكون غيرها لما يلزم عليه من التعدد والكثرة فى القدماء ، وبعد أن يسوى بين الذات وصفاتها يقول . بأن هذه الصفات وجوه للذات ، وهذا هو مذهب النصارى فى أقانيمهم [٣] .

ويتقل لنا الأشعرى اضطراب أبى الهذيل فى مقالته تلك فيقول :

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ١ ص ٥٣ ، ٥٤ .

(٢) الحسين الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ص ٥٩ ، ٦٠ ط بيروت ١٩٥٧ م .

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ٥٤ .

« كان اذا قيل له حدثنا عن علم الله الذى هو الله ، اتزعم أنه قدرته ؟ أبى ذلك ، فاذا قيل له فهو غير قدرته ؟ أنكر ذلك ، فاذا قيل له : فهو غير قدرته ؟ أنكر ذلك » ، ويقرر أن « هذا نظير ما أنكره من قول مخالفيه إن علم الله لا يقال هو الله ، ولا يقال غيره » (٦)

النظام :

يتفق النظام مع غيره من المعتزلة فى مذهبهم من أن صفات الله هى إثبات لذاته ، وفى الوقت نفسه نفى لسلوبات هذه الصفات . فمعنى قولى « عالم » إثبات لذاته ، ونفى الجهل عنه ، وقولى : « قادر » إثبات ذاته ونفى العجز عنه ، ومعنى قولى « حى » إثبات ذاته ، ونفى الموت عنه وكذلك قوله فى سائر صفات الذات على هذا الترتيب (٢).

« وكان إذا قيل له : نقول : إن الله علما ؟ قال : أقول ذلك توسعا ، وأرجع إلى تثبيته عالما ، وكذلك أقول له قدرة ، وأرجع إلى إثباته قادرا ، وكان لا يقول : له حياة ، وسمع وبصر ، لأن الله أطلق العلم فقال : «أنزله بعلمه »(٣) وأطلق القوة فقال : « أشد منهم قوة»(٤) ولم يطلق الحياة ، والسمع والبصر (٥) »

---

(١) الاشعرى : مقالات الاسلاميين جـ٢ ص ٤٨٣ القاهرة سنة ١٩٥٠

(٢) المرجع السابق جـ١ ص ١٦٧

(٣) النساء ١٦٦ (٤) فصلت ١٥

(٥) الأشعرى مقالات الاسلاميين جـ٢ ص ٤٨٧

وكان يقول : إن الصفات للذات إنما اختلفت لاختلاف ما ينفى عنه من العجز والموت وسائر المتضادات من العمى والصمم وغير ذلك لا لاختلاف ذلك فى نفسه [(١)]

وإذاً فاختلاف الصفات راجع إلى اختلاف ما ينفى عن الله من أنحاء النقص أو العجز ، أو الموت ، وفى هذا تأكيد قاطع بوحدة الذات الإلهية ونفى كل مظنة اختلاف فيها من أى وجه كان هذا الاختلاف [(٢)]

ويرى النظام أن قولنا « الله مريد لتكوين الأشياء معناه أنه كونها ، وإرادته للتكوين هى التكوين ، والوصف له بأنه مريد لأفعال عباده معناه أنه آمر بها ، والآمر بها غيرها قال : وقد تقول إنه مريد الساعة أن يقيم القيامة — ومعنى ذلك أنه حاكم بذلك مخبر به .

وقال : إننا إذا قلنا إنه تعالى مريد لفعل نفسه : « فمرادنا أنه يفعله لا على وجه السهو والغفلة ، وإذا قلنا إنه مريد لفعل غيره فغرضنا أنه آمر به ، ناه عن خلافه [(٣)] .

---

(١) المرجع السابق ج ١ ص ١٦٧

(٢) د عبدالرحمن بدوى : مذاهب الاسلاميين ج ١ ص ٢٠٨

(٣) القاضى عبد الجبار : الأصول الخمسه ص ٣٤ ؛ القاهره سنه ١٩٦٥ وانظر الشهرستانى نهاية الاقدام فى علم الكلام ص ٢٣٨ نشره الفردجيوم وانظر الدكتور عبد الرحمن بدوى .مذاهب الاسلاميين ج ١ ص ٢٠٩ ط الثانية والأشعرى : مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٢٤٠

أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم:

الصفات الإلهية إما أن تكون للذات ، أو لمعنى ، أو لا للذات ، ولا لمعنى .

فأبو على الجبائى قال أن صفات الله هى لذاته [١] ، وأرجع جميع الصفات إلى صفتى العلم والقدرة ، وقال : بأنهما صفتان ذاتيتان أو هما اعتبارات [٢] للذات القديمة .

فالجبائى يقول : إن الله عالم لذاته قادر ومعنى لذاته أي لا يقتضى كونه عالما صفة هى حال علم أو حال يوجب كونه عالما [٣]

وجاء ابنه أبو هاشم فقال : إن صفات الله هى لما هو عليه فى نفسه [٤] وأرجع جميع الصفات إلى العلم والقدرة ، وقال إن الصفات هى أحوال ثابتة للذات وأثبت حالة أخرى توجب هذه الأحوال .

فأبو هاشم يقول : إن الله يستحق هذه الصفات لما هو عليه فى ذاته [٥]

---

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوى : مذاهب الاسلاميين جـ ١ ص ٣٤٠

(٢) الصفة الاعتبارية هى التى تنتزع من الشيء بعد الوجود

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل : جـ ١ ص ٦٤ ، ٧٧

(٤) الحال : عبارة عن صفة الشيء ولكنها لا توصف بالوجود والعدم ، ولا بالمعلومة والمجهولة ولا بشيء أبدا . وهذا القول يدل بنفسه على فساده ومن الذى يعقل ويهضم معنى لا موجود ولا معدوم إنه كلام فارغ ولذلك قيل إن محالات الكلام ثلاثة : كسب الأشعرى ، وأحوال أبي هاشم ، وطفرة النظام .

(٥) القاضى عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ص ١٨٢

ويقصد بقوله : لما هو عليه فى ذاته أى لحال هو عليها فى ذاته ومن هنا جاء اثباته للأحوال ، ومعنى هو عالم لذاته قادر لذاته أنه ذو حالة هى صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودا ، وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها فاثبت أحوالا هى صفات لا معلومة ، ولا مجهولة ، أى هى على حيالها لا تعرف كذلك بل مع الذات[١] ثم يشرح لنا الشهرستانى الاستدلال على إثبات الأحوال فيقول :

والعقل يدرك فرقا ضروريا بين معرفة الشىء مطلقا ، وبين معرفته على صفة فليس من عرف الذات عرف كونه عالما ، ولا من عرف الجوهر عرف كونه متحيزا قابلا للعرض ولا شك أن الإنسان يدرك إشتراك الموجودات فى قضية ، وافتراقها فى قضية وبالضرورة نعلم أن ما اشتركت فيه غير ما افترقت به ، وهذه القضايا العقلية لا ينكرها عاقل ، وهى لا ترجع إلى الذات ، ولا إلى أعراض وراء الذات ، فإنه يؤدى إلى قيام العرض بالعرض ، فتعين بالضرورة أنها أحوال ، فكون العالم عالما حال هى صفة وراء كونه ذاتا ، أى المفهوم منها غير المفهوم من الذات . وكذلك كونه قادرا حيا ، ثم أثبت للبارى تعالى حالة أخرى أوجبت تلك الأحوال[٢].

ويتعجب الشهرستانى من قول أبى هاشم عن الأحوال « أنها

---

(١) الشهرستانى . الملل والنحل جـ١ ص ٧٦

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل جـ١ ص٧٦ ونهاية الاقدام من ١٣

لا موجودة ، ولا معدومة بأن مالا يتصور له وجود ، ولا تعلق العلم به بطل الاستدلال عليه ، وتناقض الكلام فيه (١) .

ويشرح الدكتور البير نادر الحال عند أبى هاشم فيقول : « هو حكم على علاقة بين جوهر ، وعرض أو بين ماهية وصفة (٢) ، وإذا كانت الأحوال ليست أشياء ولا توصف بصفات ولا تعلم مستقلة منفردة ، وإنما نعلمها مع الذات فليس ذلك إلا لأن الحكم الذى يعبر عن علاقة بين حدين لا يوجد إلا إذا كان هناك حدان فإذا غاب الحدان لم يكن الحكم .

ونحن نرى من جانبنا : أن كلام أبى هاشم لا معنى له ، لأنه لا وسط بين النفى والإثبات ولا بين الوجود ، والعدم ، فالشىء إما أن يكون معدوما ، وإما أن يكون موجوداً فإطلاق لفظ الثبوت على الحال وهى غير موجودة أمر مناقض للبديهة ، ولا معنى للاشتغال برده لخروجه عن حد المعقول (٣)

أدلة المعتزلة على نفى الصفات :

رأينا فيما سبق أن المعتزلة نفوا الصفات القديمة أصلا والقائمة بذاته تعالى والزائدة على ذاته فقالوا : هو عالم لذاته ، قادر لذاته ، حى لذاته ، لا بعلم وقدرة ، وحياة ، وقد لجأت المعتزلة فى تعليلهم لهذا إلى منطق

---

(١) المرجع السابق

(٢) د البير نادر : فلسفة المعتزلة جـ ١ ص ٢٢٩ ط الاسكندرية ١٣٦٦ هـ

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ٧٦

غريب يدل على أنهم لم يفرقوا بين عالم الغيب والشهادة ، وبين ما يجب فى حق الله تعالى ، وحق الإنسان فقالوا :

١ — إن القول بوجود هذه الصفات يؤدى إلى القول بالتجسيم لأنه لو وصف بصفة ما للزم أن يكون قبل هذه الصفة ناقصاً ، ومحتاجا إلى من يكمله بهذه الصفة ، وللزم افتقاره إليها وهو محال فالله لا علم له ، ولا قدرة ، ولا حياة ولا سمع ولا بصر وأنه لم يكن فى الأزل كلام ، ولا إرادة ، ولم يكن له فى الأزل اسم ، ولا صفة ، لأن الصفة وصف الواصف ، ولم يكن فى الأزل واصف ، والاسم هو التسمية ولم يكن فى الأزل مسم(١) .

فالقول بوجود هذه الصفات زائدة على الذات يؤدى إلى الحدوث والافتقار ، يقول سعد الدين التفتازانى فى معرض احتجاج المعتزلة على نفى الصفات .

« الصفات إما أن تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى ، وإما أن تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء ، وهو كفر باجماع المسلمين(٢) .

ويقول القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة : « وجملة القول فى ذلك انه تعالى لو كان حيا بحياة ، والحياة لا يصح الادراك بها إلا

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٦٤

(٢) سعد الدين التفتازانى : شرح العقائد النسفية ص ٧٠ ﺟ ١ عيسى البابى الحلبى بمصر .

بعد استعمال محلها فى الإدراك ضرباً من الاستعمال لوجب أن يكون القديم تعالى جسماً وذلك محال .

وكذلك الكلام فى القدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها فى الفعل أو فى سببه ضربا من الاستعمال ، فيجب أن يكون الله تعالى جسما محلا للأعراض[1] » .

فلو كان موصوفاً بصفة زائدة على ذاته ، وقائمة به لكان جسما لأن الصفة تحتاج إلى محل مخصوص ، والمحل المخصوص لابد أن يكون جسما والله سبحانه وتعالى لا يصح أن يكون جسما وإلا كان محدثا[2] .

٢ — لو وصف الله بصفة ما لنتج عن ذلك تصور الكثرة فى الذات الإلهية حيث يكون هناك صفة وموصوف وللزم تبعا لذلك أن تشاركه هذه الصفة فى معنى القدم ، وللزم تعدد القدماء فتكون هناك ذات قديمة ، وصفة قديمة . ونحن نقول بقديم واحد يقول الشهرستانى : « والذى يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد القول بأن الله تعالى قديم ، والقدم أخص وصف ذاته ، ونفوا الصفات القديمة أصلا فقالوا هو عالم لذاته ، قادر بذاته ، لا بعلم ، وقدرة وحياة ، وهى صفات قديمة ، ومعان قائمة به لأنه لو شاركته الصفات فى القدم الذى هو أخص الوصف لشاركته فى الإلهية[3] .

---

(١) القاضى عبد الجبار بن أحمد شرح الأصول الخمسة : ص ٥٢ ط ٢٠

(٢) المرجع السابق ص ١٦٢

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ ص ٤٩

فلو كان عالما بعلم فاما أن يكون ذلك العلم قديما أو محدثا ، ولا يمكن أن يكون قديما لأن هذا يوجب وجود اثنين قديمين وهو قول فاسد كما تقول المعتزلة ولا يمكن أن يكون علما محدثا لأنه لو كان كذلك يكون قد أحدثه الله فى نفسه أوفى غيره أولا فى محل ، فان كان أحدثه فى نفسه أصبح محلا للحوادث ما كان محلا للحوادث وما كان محلا للحوادث فهو حادث وهذا محال وإذا أحدثه فى غيره كان ذلك الغير عالما بما حله منه دونه كما أن من حله اللون فهو المتلون به دون غيره ، وكما أن من حلته الحركة فهو المتحرك بها دون غيره .

ولا يعقل أن يكون أحدثه فى محل فلا يبقى إلا احال واحد ، وهو أن الله عالم بذاته .

فالمعتزلة قد نفت الصفات الإيجابية القائمة بذاته محتجين كما رأيت بأنها إما أن تكون حادثة أو قديمة ، ولا يصح أن تكون حادثه ، وإلا لزم قيام الحواث بذاته تعالى . وقيام الحوادث بذاته تعالى. وقيام الحوادث به تعالى باطل مع أن هذا المبدأ الأخير باطل كما رأت السلفية حيث يرى ابن تيمية وكما ذكرنا فيما سبق [1] أن المبدأ القائل « بأن مالا يخلو عن الحوادث حادث باطل » ويذهب إلى القول بأن الحوادث تقوم بذاته هو اعتقاد طائفة كثيرة ، بل هو اعتقاد السلف ، ولا يرون فى قيام الحوادث بذاته تعالى شيئا من النقص لأنها حوادث

---

(١) انظر صفحة ٢٥٨ .

يحدثها هو فى ذاته بمشيئته وقدرته [١].

الرد على أدلة المعتزلة فى نفى الصفات :

استدل المعتزلة على نفى الصفات : بأن الله لو وصف بصفة ماللزم عن ذلك تصور الكثرة فى الذات الإلهية حيث يكون هناك صفة وموصوف ، وللزم تبعاً لذلك تعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين ، ويرد عليهم بأنه ليس هناك اجماع بكفر من قال بتعدد القدماء فقد ذهب الأشاعرة والسلفية إلى اثبات الصفات القديمة — وإن كانت الأشاعرة اقتصرت على صفات المعانى السبعة — وغيرهم من مثبتى الصفات ، وزيادتها على الذات [٢] . حيث لم يناف هذا للتوحيد ولم يؤد إلى تعدد الآلهة ، لأن المنافى للتوحيد والمؤدى إلى اثبات تعدد الآلهة هو وجود القدماء المستقلين الذين يكونون آلهة ، وأما وجود الصفات مع الذات فليس كذلك ، إذ أنه لاتوجد ذات مجردة قائمة بنفسها منفصلة عن الصفات الزائدة عليها ، وإنما الموجود صفات زائدة على الذات قديمة بقدمها باقية ببقائها ، وليس لها وجود مستقل عن الذات بل الذات الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لها لا تنفصل عنها [٣] .

---

(١) ابن تيمية . العقيده الواسطية ص ٧٤ ط الدكتور هراس ـ ورسالة الفرقان بمجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص١١٧ .

(٢) د . عوض الله حجازى : ابن القيم وموقفه من التفكير الاسلامى ص ١٦٤ ط مجمع البحوث الاسلامية ١٣٩٢ هـ .

(٣) ابن أبى العز : شرح الطحاويه ص ١٢٨ .

وأما قولهم إن النصارى قد كفروا بإثبات ثلاثة ، فكيف بمن يثبت الأكثر ؟

وقد قال القاضى عبد الجبار عند تأويله لقوله تعالى : (لقد كفر الذين قالوا : إن الله ثالث ثلاثة[1]) قال: إنهم يقولون : ثالث ثلاثة ، وهو معنى قولهم إذ أثبتوا إبنا ، وأبا ، وروحا قديمات . وعلى هذا يقال فى هؤلاء المشبهة إنهم يثبتون معبودهم ثالثا ، ورابعا ، وعاشراً إذ قالوا : إن معه علما ، وقدرة وحياة قديمة[2] » .

نقول إن قول المعتزلة أن النصارى قد كفروا باثبات قدماء ثلاثة خطأ ، لأن النصارى لم يكفروا بذلك ، بل لأنهم جوزوا عليها الانتقال على اعتبار أن لكل ذات وجود مستقل ، وقالوا : إن أقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام والانتقال من خواص الأجسام لا من خواص الصفات ، وأيضاً انهم قد جعلوا هذه الأقانيم آلهة يجب لها الطاعة والعبادة ، ومن هنا حكم الله تعالى عليهم بالكفر قال تعالى : (لقد كفر الذين قالوا : إن الله ثالث ثلاثة ، وما من إله إلا إله واحد) فهم قد جعلوها آلهة ، والآلهة ذوات لا صفات[3] .

يعنى أن الله قد حكم على النصارى بالكفر بسبب قولهم بتعدد

---

(١) المائدة : ٧٢

(٢) القاضى عبد الجبار بن أحمد : تنزيه القرآن عن المطاعن ص ١١٤

(٣) د . عوض الله حجازى : ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامى ص ١٦٤ .

الآلهة ، ولم يكن الحكم عليهم بالكفر بسبب قولهم بالصفات القديمة إذ أن القرآن لم يقل وما من قديم إلا قديم واحد ، وبناء عليه فليس للمعتزلة حجة فى هذه الآية فإن النصارى قد كفروا لقولهم بالقدماء المتعددين ، ومن ثم الحكم بكفر كل من قال بقدم الصفات .

مصادر نفى الصفات عند المعتزلة :

عرفنا فيما تقدم أن المعتزلة نفوا الصفات الإلهية بحجة أنها تؤدى إلى القول بالجسمية ، أو القول بتعدد القدماء ، مما يتعارض مع مبدأ التوحيد ولذلك اختلفوا فى تحديد هذه الصفات ، وتحديد العلاقة بينها وبين الذات فبينما نرى واصل بن عطاء ينفى جميع الصفات الإيجابية من علم ، وقدرة وإرادة الخ . نرى البعض الآخر يقول : إن الله عالم بذاته ، قادر بذاته الخ .

والثالث يقول : إن الله عالم بعلم هو ذاته ، وقادر بقدرة هى ذاته الخ .

والرابع : يرجع الصفات إلى السلب ونفى النقائص عنه تعالى ولم يكن لهم هم سوى النفى المحض . والسؤال الآن من أين استقى المعتزلة مذهبهم فى الصفات ؟ أيمكن أن يكون مصدر هذه الآراء هو الكتاب والسنة ، وهما المصدران للعقيدة الصحيحة عند المسلمين ؟ أو أن يكون المعتزلة قد أخذوا هذه الآراء من السلف ؟ كما ادعى ابن المرتضى[1] .

---

(١) انظر ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ص ٧ و١٦ والشريف المرتضى . غرر الفوائد ودرر القلائد ج ١ ص ١٦٥ و ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ١ ص ٤٥٠ .

والجواب : أنه لايمكن أن يكون شيء فى القرآن أو السنة مصدراً لتلك الآراء التى جاء بها المعتزلة فى باب الصفات ، إذ أنه ليس فى كتاب الله ، ولا فى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أى كلام عن أن الله عالم بذاته ، أو أنه عالم بعلم هو ذاته إلى آخر التأويلات التى شغل المعتزلة بها الجو الإسلامى .

وكذلك لايمكن أن يكون مصدر تلك الآراء هو السلف من الصحابة ، والتابعين وأتباعهم إذ أنهم لم يتكلموا فى هذا الموضوع ، ولم يخوضوا فى حديث من هذا النوع بل وكانوا ينهون عن الجدال فى صفات الله عز وجل .

وإذا لم تكن مصدر هذه الآراء التى أتى بها المعتزلة هو الكتاب الكريم ولا السنة النبوية الشريفة ، ولا السلف من الصحابة ، والتابعين وأتباعهم فمن أين استقى المعتزلة هذه الآراء ؟ .

يذهب الدكتور ألبير نادر فى كتابه « فلسفة المعتزلة » إلى أن المعتزلة أخذوا من الفلسفة اليونانية مايوافق فكرتهم [١] ولعله تابع فى هذا بعض مؤرخى الفرق الإسلامية فقد ذكر الشيخ أبو الحسن الأشعرى فى كتابه « مقالات الاسلاميين » أن المعتزلة قد أخذوا قولهم هذا فى الصفات عن الفلاسفة حيث يقول : « وقالوا : إن الله جل ثناؤه وتقدست اسماؤه لاصفات له ، وأنه لاعلم له ، ولاقدرة له ، ولا عظمة له ، ولا كبرياء له

---

(١) البير نادر : فلسفة المعتزلة ج ١ ص ٨٥ .

وكذلك قالوا فى سائر صفات الله عز وجل التى يوصف بها لنفسه، وهذا قول أخذوه عن إخوانهم المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعا لم يزل ليس بعالم، ولا قادر، ولا حى، ولا سميع، ولا بصير، ولا قديم، وعبروا عنه بأن قالوا: نقول: عين لم يزل ولم يزيدوا على ذلك. غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة فى الصفات لم يستطيعوا أن يظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره، فأظهروا معناه بنفيهم أن يكون للبارى علم، وقدرة، وحياة، وسمع، وبصر، ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك، ولأفصحوا به غير أن خوف السيف يمنعهم من إظهار ذلك [1].

من هذا يجزم أبو الحسن الأشعري بأخذ المعتزلة نفى الصفات من الفلاسفة الذين عاصرهم المعتزلة إبان ذلك الوقت، ويقرر أن نفى الصفات عند أبى الهذيل مأخوذ عن أرسطاليس، ويذكر أن أرسطاليس قال فى بعض كتبه إن البارى علم كله، قدرة كله، حياة كله، سمع كله، بصر كله، وقد صادف هذا هوى فى نفس أبى الهذيل فقال: «علمه هو وقدرته هى هو [2]».

وقد اهتم الدكتور على سامى النشار بمسألة مصادر فكرة المعتزلة عن التوحيد وانتهى متابعاً الأستاذ أحمد أمين فى كتابه «ضحى الاسلام» الجزء الثالث — إلى أن قولة المعتزلة فى الصفات نشأت عن اجتهاد فى

(١) الأشعرى: مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٤٨٣ .
(٢) المرجع السابق جـ٢ ص ٤٨٤ .

النصوص ، وأن ادعاء المؤرخين بمتابعة المعتزلة للفلاسفة لا أساس له من الصحة [١] .

إلا أننا نرى هذه المسألة رأى الدكتور نيبرج فى مقدمة كتاب الانتصار للخياط المعتزلى فى قوله : » فللعدو تأثير فى تكوين الأفكار ليس بأقل من تأثير الحليف فيه حتى إن بعض الحنابلة قد شكا أن أصحابه انقطعوا إلى الرد على الملحدين انقطاعاً أداهم أنفسهم إلى الإلحاد [٢] وهذا قول حق فإن براءة المعتزلة من المصادر الأجنبية زعم باطل وقد أجمع السلفية على ذلك ويؤيد ماذهبنا إليه ماقاله الشهرستانى فى الملل والنحل « وإنما اقتبس هذا الرأى عن الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه ، وإنما الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بذاته ، بل هى ذاته وترجع إلى السلوب أو اللوازم [٣] .

وينقل الدكتور محمد البهى فى كتابه للجانب الإلهى ،عن محاضرات سانتلانا هذا الرأى ويرى أن تصورات أفلوطين عن « الأول » تأثرها المعتزلة بل يقرر أن هناك شبها قويا بين موقف الفلاسفة والمعتزلة من قضية الصفات وبين موقف أفلوطين من وحدة الأول [٤] .

---

(١) دكتور على سامى النشار ، نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام جـ ١ ص ٤٥٥ دار المعارف الطبعة السابعة .

(٢) الدكتور نيبرج : مقدمة كتاب الانتصار للخياط المعتزلى ص ٦٠ .

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل جـ١ ص ٥٣ .

(٤) الدكتور محمد البهى : الجانب الالهى ص ٢١٠ .

وليس من الصعب بعد ذلك أن ندرك أثر الفلسفة فى تراث المعتزلة فى الأمور الإلهية ، وكيف اضطرتهم محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين إلى إخضاع نصوص القرآن لمفاهيم الفلسفة ومصطلحاتها .

كما نستطيع الآن أن نضع أيدينا على الأصول الفلسفية لمذهب النفى والتعطيل للصفات الالهية التى كثيرا مايشير إليها السلفية وعلى رأسهم الإمام ابن تيمية والتى تسربت إلى الفكر الاسلامى على يد جماعة من الحكماء والفلاسفة والمعتزلة وغيرهما كما قال « سانتلانا » .

موقف المعتزلة من النصوص المثبتة للصفات :

رأينا فيما سبق أن المعتزلة ذهبوا إلى نفى الصفات الأزلية الزائدة على الذات حتى لايلزم من إثباتها محال اعتقاداً منهم أن هذا هو طريق التنزيه الخالص .

ولكنهم اصطدموا بآيات صريحة من كتاب الله عز وجل تثبت هذه الصفات منها : قوله تعالى: «وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه[1]» وقال عز وجل : « أنزله بعلمه [2] » وقال سبحانه متمدحا مثنياً على نفسه : « إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين [3] . إلى غير ذلك من الآيات التى تثبت هذه الصفات ، وقد أثبتت السلفية ومن تابعهم من الصفاتية ماأثبته الله لنفسه فقالوا : إن لله تعالى علما ، وأنه عالم بعلم وأن

---

(١) فاطر : من الآية ١١ .
(٢) النساء : من الآية ٦٦ .
(٣) الذاريات : ٥٨ .

علمه غير ذاته وأنه قادر بقدرة وقدرته غير ذاته استنادا إلى هذه النصوص الصريحة .

فماذا قال المعتزلة فى هذه النصوص الصريحة فى إثبات تلك الصفات التى أنكروها وأقاموا الأدلة العقلية المتعددة على نفيها ؟

إن المعتزلة ركبوا فى هذا متن اللجاج حيث جعلوا للعقل المكانة الأولى ، وللنص المكانة التالية ، لأن مذهبهم قائم على أنه إذا تعارضت الأدلة السمعية ، والعقلية فأما أن يجمع بينهما وهو محال ، لأنه جمع بين النقيضين وإما أن لا يرادا جميعاً وهو محال أيضاً ، لأنه رفع للنقيضين ، وإما أن يقدم السمع وهو محال كذلك ، لأن العقل أصل للنقل ، إذ أن النقل لا يثبت إلا بالعقل والقدح فى الأصل قدح فى الفرع ، فكان تقديم النقل قدحاً فى النقل والعقل معاً ، فوجب تقديم العقل ، وأما النقل فيجب أن يؤول ، وإذا كان ذلك كذلك فكل النصوص التى تخالف بظاهرها دلالة العقل فإنه يجب تأويلها ، لأن الألفاظ معرضة للاحتمال ، ودليل العقل بعيد عن الاحتمال .[1]

إذاً المعتزلة كان موقفها تجاه تلك النصوص الصريحة كما قال القاضى عبد الجبار تأويلها بصرفها عن ظاهرها لأنها مخالفة لدلالتهم العقلية فى نفى الصفات فكان لابد أن تؤولها بما يتفق والدلالة العقلية فقالوا فى قوله تعالى : « وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه » المراد أى وهو

---

(١) عبد الجبار بن أحمد : المحيط بالتكليف ص ٢٠٠ تحقيق عمر السيد عزمى الناشر : الدار المصرية للتأليف والترجمة .

عالم وقوله تعالى « أنزله بعلمه » أى وهو عالم به وفى قوله تعالى : « إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين » « أو لم يروا أن الله الذى خلقهم هو أشد منهم قوة » لايجوز حمله على ظاهره لأن الشدة والصلابة إنما تستعمل فى الأجسام ، والله تعالى ليس بجسم ولذلك فإنه يجب حمله على وجه يوافق دلالة العقل ، فقالوا : إن المراد بالقوة فى الآيتين وصف اقتداره تعالى ، وأنه أقدر الأقدرين [١] .

السمع والبصر :

ذهب المعتزلة إلى نفى السمع والبصر على انهما صفتان أزليتان زائدتان على الذات الإلهية لأن ذلك يؤدى إلى الجسمية ، ولما كان الله ليس جسما فلا يسمع بأذن ، ولا يبصر ببصر ، وليس له سمع ؛ ولا بصر قديمان ولاحادثان لأنه إذا كان سمعه وبصره حادثين كان محلا للحوادث وهو محال ، وإن كانا قديمين ، فكيف يسمع صوتاً معدوماً وكيف يرى العالم فى الأزل والعالم معدوم لايرى [٢] . هذا إذا كان السمع والبصر قائمين به تعالى ، وأما إن كانا قائمين بأنفسهما فإن هذا يؤدى إلى وجود القدماء مع الله تعالى فى الأزل وهذا باطل .

وليس معنى ذلك أن المعتزلة تنكر أن الله سميع وبصير بل هم مقرون بذلك ولكنهم مختلفون فى المعنى فقال الكعبى وأبو الحسين

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٢١٢ ط ١٩٦٥ .
(٢) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٥٢ .

البصرى : ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات[١]. وقال البصريون منهم ان الله تعالى سميع بصير على الحقيقـة أى مدرك للمسموعات ، والمبصرات وأن ذلك زائد على كونه عالما[٢] وهم لايقولون انه تعالى يسمع بأذن أو يرى بعين ،لأن هذا يؤدى الى التجسيم والتشبيه وذلك على الله محال ، وانما يقولون انه تعالى يسمع ويبصر بذاته ولا يحتاج الى خاصة السمع أو البصر .

وبناء على ذلك فـكل آية وردت فى القرآن تثبت لله السمع والبصر تؤولها المعتزلة على العلم كما زعمت قال أبو الحسن الأشعرى فى الابانة .

« وزعمت المعتزلة أن قول الله عز وجل « سميع بصير » الحج ٦١ ، ٧٥ ولقمان ٢٨ ، والمجادلة — معناه عليم . قيل لهم : فاذا قال الله عز وجل « إننى معكما أسمع وأرى » وقال « قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها » فمعنى ذلك عندكم علم ! فان قالوا نعم ، قيل لهم : فقد وجب عليكم أن تقولوا : معنى قوله « أسمع وأرى » أعلم وأعلم ، إذا كان معنى ذلك العلم ، ونفت المعتزلة صفات رب العالمين ، وزعموا أن معنى سميع بصير راء بمعنى عليم ، كما زعمت النصارى أن السمع هو بصره وهو رؤيته ، وهو كلامه وهو علمه ، وهو ابنه عز وجل تعـالى الله عن

---

(١) الشريف الجرجانى : شرح المواقف ص ١٤٤ الموقف الخامس تحقيق الدكتور أحمد المهدى الناشر مكتبة الأزهر .

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١٦٨ .

ذلك علوا كبيراً .[١]

الارادة :

ذهب معتزلة البصرة إلى أن البارى مريد بإرادة حادثة ثابتة لا فى محل [٢] ، وإرادته يخصص بها الأشياء بالوجود دون العدم أو العكس ، وقد استدل القاضى عبد الجبار على ثبوت صفة الإرادة لله تعالى فقال « والذى يدل على ثباتها لله تعالى هو أن فى أفعاله تعالى ما وقع على وجه دون وجه ، والفعل لا يقع على وجه دون وجه إلا لمخصص هو الإرادة [٣] » . وقالوا : « إنه لا يصح أن تكون الإرادة قديمة لأن ذلك سيؤدى إلى القول بوجود شريك مع البارى فى القدم مماثل له ، وإذا لم تكن الإرادة قديمة فلا بد أن تكون حادثة ، وهى لا تخلو إما أن تكون حالة فى ذات الله تعالى أو فى غيره ، أو لا فى محل ولا يجوز أن تكون حالة فى ذات الله تعالى ، وإلا لكان يجب أن يكون محلا للحوادث وذلك يقتضى تحيزه ، وكونه جسما ومحدثا وهذا باطل ، ولا يجوز أيضا أن تقوم الإرادة بمحل ، وإلا لكان ذلك المحل هو

---

(١) الأشعرى ، الابانة سن أصول الديانة ص ٤٩ ، ٥٠ نشرة قصى محي الدين .

(٢) الأشعرى ، الابانة عن أصول الديانة ص ٤٩ ، ٥٠ نشرة قصى محب الدين .

(٣) أمام الحرمين : لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ص ٨٤ تحقيق الدكتور توفيق حسين .

المريد بها من دون الله تعالى فلم يبق إلا أنها موجودة لا فى محل[١].

ولقد نفى النظام ، والكعبى ، والجاحظ ومال البغداديون إلى قولهم صفة الإرادة فقد قالوا : إنه ليست لله إرادة على الحقيقة وإنما وصفه بالإرادة مجاز ، كوصف الجدار بالإرادة فى قوله تعالى « جداراً يريد أن ينقض فأقامه[٢] »

أما النظام والكعبى فقد قالا : إن قولنا « الله مريد التكوين الأشياء معناه أنه كونها ، وإرادته للتكوين هى التكون، والوصف له بأنه مريد لأفعال عباده معناه أنه أمر بها والأمر بها غيرها ، وقد نقول : إنه مريد الساعة أنه يقيم القيامة ، ومعنى ذلك أنه حاكم بذلك مخبر به وإلى هذا القول يميل البغداديون من المعتزلة .

وإذا قلنا إنه تعالى مريد لفعل نفسه فمرادنا أنه يفعله لا على وجه السهو والغفلة وإذا قلنا إنه مريد لفعل غيره فغرضنا أنه أمر به ناه عن خلافه[٣] .

ويتعرض الشهرستانى لمسألة كون البارى تعالى مريداً على الحقيقة فيقول : « ذهب النظام والكعبى إلى أن البارى غير موصوف بها على الحقيقة ، وإن ورد الشرع بذلك فالمراد بكونه تعالى مريدا لأفعاله أنه

---

(١) المرجع السابق ص ٤٤٧ - ٤٤٩ وانظر د عبد الرحمن بدوى : مذاهب الاسلاميين جا ص ٢٥٨ .

(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٨٢ .

(٣) الأشعرى : مقالات الاسلامين جا ص ٢٤٥ .

خالقها ، ومنشئها ،وإن وصف بكونه مريدا لأفعال العباد ، فالمراد بذلك أنه آمر بها ،وإن وصف بكونه مريداً أزلا فالمراد بذلك أنه عالم فقط[١].

ويقول الشهرستانى : وأما الجاحظ فكان يقول : يوصف البارى تعالى بأنه مريد بمعنى أنه لا يصح عليه السهو فى أفعاله ، ولا يجوز أن يغلب ، ويقهر [٢].

الكلام :

فنفى المعتزلة جميعاً قدم الكلام فالكلام إذن ليس من صفات الذات ، وليس الكلام والذات شيئاً واحدا ولكن الكلام صفة فعلية أو بمعنى أدق : الكلام حادث . [٣]

وحقيقة المتكلم عندهم : هو من فعل الكلام لا من قام به الكلام[٤] وقالوا : «إن الله تعالى متكلم بكلام هو فعل من أفعاله وهو مخلوق محدث يحدثه الله تعالى وقت الحاجة وهذا الكلام لا يصح أن يكون قائما به سبحانه ، وإن كان محلا للحوادث ، وإنما يحدثه الله تعالى فى محل فيسمع من المحل ، وهذا المحل لابد أن يكون جسما جماداً حتى لا يكون هو المتكلم به ، بل المتكلم به هو الله سبحانه [٥] .

(١) الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام ص٢٣٨ نشرة الفرد جيوم
(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ح١ ص ٧٢ .
(٣) د . على سامى النشار . التفكير الفلسفى فى الاسلام ج ١ ص ٤٧٠ الطبعة السابقة .
(٤) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف ص ٣٠٩ .
(٥) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٦٣ ط ١٣٨٢ صبيح .

القرآن مخلوق :

وهذا يؤدى بنا إلى الحديث عن المشكلة الأساسية التى اشتهر بها المعتزلة ووقع بسببها الكثير من الأحداث العنيفة والاضطهادات وهى مشكلة خلق القرآن .

ذهب المعتزلة إلى أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه وهو مخلوق محدث أنزله الله على نبيه ليكون علماً دالا على نبوته ، وجعله دالا لنا على الأحكام لنرجع إليه فى الحلال والحرام ، واستوجب منا بذلك الحمد والشكر ، والتحميد ، والتقديس وإذن هذا الذى نسمعه اليوم ونتلوه وإن لم يكن محدثاً من جهة الله تعالى ، فهو مضاف إليه على الحقيقة[1] والقرآن ليس هو كلمة التكوين أى الخلق بل هو الأمر والنهى ، والاستخبار فهو إذن فى محل ، وينبغى إذن أن يكون هذا المحل غير الله، وإلا كانت ذات الله محلا للأوامر والنواهى ، والاستخبارات فهو إذن عرض خلقه الله فى اللوح المحفوظ وإن القرآن فى ثلاثة أماكن: فى مكان هو محفوظ فيه ، وفى مكان هو مكتوب فيه وفى مكان هو فيه متلو ومسموع ، وإن كلام الله سبحانه وتعالى قد يوجد فى أماكن كثيرة من غير أن يكون القرآن منقولا أو متحركا أو زائلا فى الحقيقة ، وإنما يوجد فى المكان مكتوبا أو متلوا أو محفوظاً ،فاذا بطلت كتابته من الموضع لم يكن فيه من غير أن يكون عدما أو وجدت كتابته فى الموضع وجد فيه بالكتابة من غير أن يكون منقولا إليه ، فكذلك القول فى الحفظ والتلاوة على هذا الترتيب ، وإن الله سبحانه إذا أفنى الأماكن كلها التى يكون فيها محفوظاً أو مقروءاً، أو مسموعاً عدم وبطل

وإلى هذا القول كان يذهب محمد بن عبد الوهاب الجبائى (١)

ويستدل القاضى عبد الجبار على خلق القرآن فيقول : « القرآن يتقدم بعضه على بعض ، وماهذا سبيله لايجوز أن يكون قديماً ، إذالقديم هو مالا يتقدمه غيره يبين ذلك الهمزة فى قوله تعالى « الحمدلله » متقدمة على اللام ، واللام على الحاء وذلك مما لايثبت معه القدم وهكذا الحال فى جميع القرآن ولأنه سور مفصلة ، وآيات مقطعة له أول ، وآخر ، ونصف ، وربع ، وسدس ، وسبع ، وما يكون هذا الوصف كيف يكون قديماً (٢)

الصفات الخبرية :

قلنا عند كلامنا على الصفات الخبرية عند السلفية . أنهم يثبتون جميع الصفات لله تعالى من أسمائه الحسنى ويرون أن كل اسم من أسمائه كما يدل على الذات بالمطابقة يدل كذلك على الصفة التى اشتق منها بالمطابقة أيضا .

ويرون أن هذا الطريق يتضمن إثبات الصفات الخبرية من وجهين:
أحدهما : أنها من لوازم كماله المطلق فإن استواءه على العرش من لوازم علوه ، ونزوله كل ليلة إلى سماء الدنيا فى نصف الليل الثانى من لوازم رحمته ، وربوبيته وهكذا سائر الصفات .

---

(١) الأشعرى : مقالات الاسلاميين جـ٢ ص ٢٤٢ ، ٢٤٢ القاهرة سنة ١٩٥٤ .

(٢) القاضى عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ص ٥٣١ .

الوجه الثانى : أن السمع ورد بها ثناء على الله تعالى ، ومدحا له وتعرفا منه إلى عباده فجحدها ، وتحريفها عما دلت عليه ، وأريد بها مناقض لما جاءت له ، فلك أن تستدل بطريق السمع على أنها كمال وأن تستدل بطريق العقل كذلك [١] .

وإذا كانت السلفية قد ذهبت إلى أن إثبات جميع الصفات التى ورد بها الشرع مع فهم معانيها الحقيقية بدون تأويل ، ولا تعطيل ، ولاتشبيه ولا تمثيل هى طريقة السلف . فما هو موقف المعتزلة ؟ .

لقد أنكرت المعتزلة الصفات الخبرية وأولت ما ورد فيها من الآيات والأحاديث بمعنى يليق بذاته تعالى ، كما نفوا صفات المعانى من القدرة والارادة والعلم والحياة والسمع والبصر والظلام كما تقدم بيان ذلك يقول الشهرستانى مبينا ماذهب إليه المعتزلة فى ذلك فيقول :

« واتفقوا على نفى رؤيته تعالى بالأبصار فى دار القرار ، ونفى التشبيه عنه من كل وجه ، جهة ومكانا ، وصورة ، وجسما ، وتحيزا ، وانتقالا ، وزوالا وتغيرا ، وتأثرا ، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها [٢] »

ولذلك أجمعوا على نفى الجهة عن الله سبحانه وتعالى لأنهم اعتقدوا

---

(١) ابن قيم الجوزية : مدراج السالكين جـ ١ ص ٣٦

(٢) الشهرستانى :الملل والنحل جـ ١ ص ٥٥ نقلا عن الدكتورعوض الله محمد حجازى : ابن القيم وموقفه من التفكير الاسلامى ص ٢٠٢ ط مجمع البحوث الاسلامية .

أن إثباتها يوجب المكان والجسمية . فجعل البعض منهم كالجبائى وغيره يقول : « إن الله لافى مكان » [١] وذهبت أكثرهم إلى أنه [٢] تعالى فى كل مكان بمعنى أنه مدبر لكل مكان وقد ظنوا أنهم بذلك ينفون الجهة والتحديد ، فجاء كلامهم ضربا من الحلولية اعترض عليه أهل السلف ، يقول ابن القيم « إنه لو صح كلام المعتزلة لجاز أن يكون الله تعالى فى أماكن لاتليق أن يكون فيها ولا يرغب فى ذكرها » [٣] .

واعتبرت المعتزلة جميع الآيات القرآنية التى تتضمن معنى الجهة والوجه والعين والنفس واليد والجنب وغيرها مجازا وتأولوها بدعوى أن العقل له حق الشرح والتأويل والتوفيق بين الآيات .

فكان تأويل بعضهم للكرسى فى الآية « وسع كرسيه السموات والأرض » أنه علم الله فيكون علمه قد وسع السموات والأرض [٤] ويقولون فى قوله تعالى : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » ووجه الله ذاته والوجه يعبر به عن الجملة والذات [٥] . . . ويقولون العين بالعلم فى قوله تعالى :« تجرى بأعيننا » أى بعلمنا والجنب بمعنى الأمر وقالوا فى قوله تعالى « أن تقول نفس ياحسرتا على ما فرطت فى جنب

---

(١) الصواعق المرسلة ج ١ ص ٧٧ — ٧٨ لابن القيم .
(٢) مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٣٦
(٣) الجواب الكافى لمن سأل عن الدواء الشافى ص ١٨٨
(٤) تأويل مختلف الحديث ص ٨٠ للامام ابن قتيبة الدينورى .
(٥) ضحى الاسلام ج ٣ ص ٢٥ أحمد أمين

الله »أى أمر الله وقالوا : نفس البارى هى هو [١] .

وقالوا فى قوله تعالى « وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا : بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء » أن معنى قول اليهود يد الله مغلوله وصفه بالبخل وقوله « بل يداه مبسوطتان » تعبير مجازى يدل على غاية السخاء له ، ونفى البخل عنه . وذلك أن غاية ما يبذله السخى بماله من نفسه أن يعطى بيديه جميعا فبنى المجاز على ذلك [٢] .

وقالوا فى قوله تعالى « وهو الله فى السموات وفى والأرض يعلم سركم وجهركم » معناه المعبود فيهما كقوله : « وهو الذى فى السماء إله » أى هو المعروف بالإلهية أو المتوحد بالإلهية فيها أو هو الذى يقال له الله فيها لا يشرك به فى هذا الاسم [٣] .

وهكذا نرى أن المعتزلة أولوا كل الآيات الدالة على التشبيه والتجسيم أو إن شئت فقل حاربوا كل شىء تنافى مع تصورهم للوحدانية حتى لقد رفضوا أن يأخذوا الآيات القرآنية التى تحمل معانى التشبيه والتجسيم على علاتها ولم يقبلوا بها على ظاهرها كما رأيت من الأمثله التى سردتها وفعلوا مثل الذى سقته لك كأمثلة فى جميع الآيات والآحاديث التى قد يخالف ظاهرها أصل التوحيد بالمعنى الذى شرحوه واعتبروها مجازا

---

(١) مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٩٠

(٢) ضحى الإسلام ج ٣ ص ٢٥ أحمد أمين . والقاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسه ص ٢٢٨

(٣) ضحى الاسلام ج ٣ ص ٢٥ أحمد أمين .

وأولوها تأويلا تتفق مع وحدانية الله وتتسق مع تعاليمه وتنزهه عن الشبه بخلقه[١] .

وأرى أن القرآن مادام قد صرح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق فأن هذا يفهم منه شيئان:

أحدهما : أن يعدم الخالق كثيرا من صفات المخلوق .

والثاني : أن توجد فيه صفات المخلوق على جهة أتم وأفضل بما لايتناهى في العقل[٢] وإذا كان التنزيه يستند إلى نفي المماثلة بين الخالق والمخلوق فان هذا يؤدي إلى فساد قول المعتزلة في الآيات التي توهم التشبيه والتجسيم لأن معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي قول الغائب اشتراك في الاسم فقط لا يصح معه النقلة من الشاهد إلى الغائب[٣] .

* * *

تحليل ونقد :

رأينا عند كلامنا على موقف المعتزلة من الصفات الإلهية انهم يتفقون على نفيها حتى لايلزم من اثباتها محال وعرفنا كيف انهم اختلفوا في تحديد هذه الصفات وتحديد (العلاقة بينها و بين الذات الالهية) .

وليس معنى ذلك أن المعتزلة ينكرون الصفات الإلهية بمعنى أنهم

---

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٠ — ٢٣١ .
(٢) مناهج الأدلة لابن رشد ص ١٦٩ تحقيق محمود قاسم .
(٣) المرجع السابق ص ١٧٠

يصفون الله بضد ما وصف به نفسه فى كتابه ، فلم تقرأ عن أحد منهم أنه وصف الله تعالى بالجهل أو العجز أو الصمم لكنهم فسروا هذه الصفات تفسيرا أدى بهم إلى تعطيلها . ولهذا بدا رأيهم خروجا عن السنة وشذوذا عن الجماعة وعرفوا فى دوائر الفكر الإسلامى بالنفاة المعطلة .

لأن الجماعة الإسلامية تلقت الصفات الإلهية كما أخبر بها الرسول والكتاب المبين بالرضا والقبول لأنهم لم يتصوروا ذاتا بلا صفات إذ ما الذات بلا صفات إلا عدم محض لا وجود له .

ثم ماذا يقال فى هذه الآيات المتكررة فى القرآن التى جاءت فيها الصفات فى أكثر من صورة : مرة فى صورة الفعل ماضيا أو مضارعاً ومرة فى صورة المصدر ، ومرة فى صورة اسم فاعل ، وصيغ المبالغة والمشتقات فهو سبحانه عالم الغيب والشهادة وعليم بذات الصدور وعلام الغيوب ، ويعلم ما تحمل كل أنثى . . وهكذا فى معظم الصفات . ماذا يقال فى تلك الصفات ؟

وماذا يقال عن تكررها وتعدد مواردها وصورها فى كتاب الله ؟

وموقف المعتزلة من هذه الصفات يتمثل فى نفيها لها إلا أنهم قد أنكروا الصفات الخبرية جميعها من استوائه تعالى على عرشه وعلوه على خلقه ونزوله إلى سماء الدنيا ومجيئه يوم القيامة والملك صفاً صفاً ، فعندهم أن الله لم يستو على عرشه ، ولن يأتى يوم القيامة وكذبوا الأحاديث الصحيحة الثابتة فى تلك الصفات .

لقد ركب المعتزلة متن اللجاج فتعسفوا فى التأويل واضطربوا

فى التخريج وحملوا آيات الكتاب العزيز ما لا يمكن أن تحتمله لكى تسلم لهم مقالة النفى والأمريكون سهلا لو أنهم قصدوا بمقالة النفى على أنها رأيهم الخاص قد توصلوا إليه بناء على اجتهادهم أنفسهم إلا أنهم أعلنوا أن ذلك هو حقيقة الدين وأصوله وأعلنوها باسم الإسلام الذى جاء به محمد صلى الله عليه وسلم . لقد استسلم المعتزلة فى موقفهم هذا إلى منطق غريب مضطرب فى تصور الحقائق الغيبية وكشفها وفاتهم أن أكثر هذه الحقائق لا يسع العقل البشرى أمامها إلا التسليم والعجز .

ويرجع السبب فى نفى هذه الصفات لدى المعتزلة إلى تصورهم لمعنى الكمال اللائق بذات الله وما يتفرع على تصور هذا الكمال من القول بنفى الصفات وهم بذلك لم يقصــدوا من وراء مقالتهم فى النفى إلا تحقيق معنى الكمال لله الذى تصوروه فى حق الله تعالى إلا أنهم جميعا قد أخطأوا فى تصور هذا الكمال وتفسيرهم لمعناه .

إذا كان عليهم أن يفرقوا فى تصورهم لهذا الكمال بين حقيقتين مختلفتين تمام الاختلاف ، هما حقيقة الذات الإلهية وبين حقيقة الإنسان وما ينبغى تصوره فى حق الإنسان فلا ينبغى أن يتخذ القياس الذى نقيس به فى عالم الشهادة وتطبقه على عالم الغيب .

وإذا كان الله أعلم بنفسه وبما يجب له من صفات الكمال فما علينا فى ذلك ألا نقبــل ما وصف نفسه به بدون تأويل لمعناها أو تحريف لألفاظها .. وإذا كان الله قد وصف نفسه بصفات ووصف عباده بصفات فليس معنى هذا أن حقيقة الصفتين واحدة منهما بل العقل والمنطق

يقرران أن كل صفة تتبع موصوفها سموا وكمالا ورفعة وإذا كنا لا نعرف عن حقيقة الذات الإلهية إلا جهلنا بهذه الحقيقة فلماذا نحاول تفسير صفاته تعالى فى ضوء صفاتنا نحن وتصورنا لها . أليس فى ذلك مجانبة للصواب ومكابرة للعقل ؟ وإذا كان الله قد أخبرنا عن الكمال الواجب اتصافه به فى كتابه متمثلا فى صفاته التى ارتضاها لنفسه فأيهما أكثر قبولا لدى العقل ؟ أن نقبل ما وصف الله به نفسه مثبتا كما ورد فى كتابه أم نتقبله منفيا كما أراد المعتزلة وهل المعتزلة كانوا فى ذلك أعلم بما يجب الله من الصفات منه بنفسه ، أليس فى مقالة النفى تجهيلا فى حق الله تعالى وتجهيلا لرسوله حيث يقول هو ورسوله بالإثبات ويقولون هم بالنفى[1]

والمعتزلة بهذا جمعوا فى منهجهم فى هذا التنزيه بين التشبيه والتعطيل فهم وقعوا فى التشبيه أولا حيث لم يفهموا من آيات الصفات إلا ما يليق بالمخلوق المحدث ولم يفهموا منها صفة تليق بذاته المقدسة .

ثم عطلوا ثانيا بنفيهم ما وصف الله به نفسه لظنهم أن ذلك من صفات المحدثين ، ثم تأولوا آيات الصفات على مذهبهم فى النفى ، ثم وقعوا فيما فروا منه حيث وصفوه بالسلب والنفى فشبهوه بالمعدومات التى لا وجود لها خارج الأذهان وظنوا أن ذلك أكمل وأبلغ فى التنزيه من وصفه بما وصف به نفسه .

ولو أنصف المعتزلة كما قلت آنفا لسلكوا فى ذلك منهجا علميا عقليا بأن يفرقوا بين اطلاق اسم ما على الله تعالى وبين إطلاقه على شىء من

---

(١) ابن تيمية وموقفه من التأويل ص ١٠٧ و ١٠٨

المحدثات لأنه من العسير بل من المحال قياس الغائب على الشاهد ، فالعالم موجود ولا يلزم من اتفاقهما فى مسمى الوجود تماثلهما فى حقيقة الوجود والروح موجودة والبعوضة موجودة ولا يلزم من اتفاقهما فى مسمى الوجود تماثلهما فى حقيقته ، بل يجرد الذهن من ذلك معنى كليا مشتركا هو مسمى ذاك الاسم عند اطلاقه عن التخصيص والتقييد .

وإذا قيل موجود — على شىء ما — وقيل على شىء آخر موجود فوجود كل منهما خاص به عندما يضاف اليه ويقيد به فلا يشركه حينئذ غيره عند التقييد والإضافة مع أن الاسم حقيقة فيهما معا ومقول عليهما بطريق التواطؤ أو التشكيك والاشتراك المعنوى الذى تتفاضل أفراده فى المعنى المراد وليس الاشتراك اللفظى الذى تتساوى فيه الأفراد ، لأن الله سبحانه لا يقاس بخلقه. فلا يستعمل فى حقه قياس المثل أو الشمول بل يستعمل فى ذلك قياس الأولى الذى تتفاضل فيه الأفراد فى المراد .

ولهذا سمى الله نفسه بأسماء ووصف ذاته بصفات وسمى بعض مخلوقاته بأسماء ووصف بعضهم بصفات . فأسماؤه وصفاته إذا أضيفت اليه فهى مختصة به لا يشاركه فيها غيره ، وكذا صفات مخلوقاته إذا أضيفت اليهم فهى مختصة بهم ولم يلزم من اتفاق الاسمين أو الوصفين عند الإطلاق عن الإضافة والتخصيص اتفاقهما أو تماثلهما فى الحقيقة عن الإضافة بل كل صفة تتبع موصوفها عندما تضاف اليه وتخصصه .

فالله سبحانه سمى نفسه رؤوفا رحيما وسمى نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم

بالمؤمنين رؤوف رحيم ووصف نفسه بالسميع البصير والحياة وجعل للانسان سمعا وبصرا وحياة وليست حقيقة هذه الصفات فى الخالق كحقيقتها فى المخلوق ، بل كل صفة تتبع موصوفها كمالا ورفعة ، والله سبحانه ليس كمثله شيء فى ذاته وكذلك الأمر فى صفاته فهو ليس كمثله شيء فيها .

أما إذا أطلق الاسم والصفة وجرد عن التقييد والإضافة فحينئذ لا يكون له وجود فى الأذهان ولا تحقق له فى الخارج والعقل يفهم من هذا المعنى المطلق قدرا مشتركا بين المسميين .

ولا بد من هذا فى جميع ما وصف به نفسه مما هو موجود فى الانسان وصفته فيفهم من ذلك المعنى ما دل عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق وما دل عليه بالإضافة والاختصاص المانع من مشاركته غيره له فيما هو مختص به :

لأن الأدلة السمعية والعقلية إنما نفت المماثلة فى المعنى المشترك بينه وبين عباده مما يختص بوجوبه أو جوازه أو امتناعه .

وأما الذى نفاه هؤلاء بناء على تصورهم الواجب الوجود فإنه ثابت بالشرع والعقل ، وتسمية هذا الاثبات تشبيها أو تجسيما نوع من التمويه والتلبيس ، وبهذه الطريقة التى أتبعها المعتزلة فى التنزيه أفسدوا على المؤمن عقله ودينه ، فبقى حائرا بين النفى والاثبات فلا يهون عليه أن ينفى الصفات الآلهية ويتأولها حرصا منه على اثباتها ، كما أثبتها الله لنفسه ولا يهون عليه أيضاً أن يطلق هذه المسميات المنكرة

المحدثة على الله كالتجسيم والتركيب لقولهم أن الاثبات يستلزمها ولو علموا أن الله لا تضرب له الأمثال بخلقه وفرقوا بين ماله من الصفات وبين ما لخلقه لكانوا بذلك أقرب إلى الصواب والله أعلم .

انتهى الجزء الأول ويليه الجزء الثانى إن شاء الله تعالى .

د . محمود أحمد خفاجى
الأستاذ المساعد فى كلية الشريعة
جامعة الملك عبد العزيز

مكة المكرمة
٢٢ شعبان ١٣٩٩
١٦ يوليو ١٩٧٩

أهم المصادر والمراجع

القرآن الكريم

كتب التفسير والحديث

الأشعرى : أبو الحسن الأشعرى :

١ ـــ الابانة عن أصول الدين نشره قصيب محب الدين الخطيب .

٢ ـــ رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام المطبعة الكاثوليكية بيروت عام ١٩٥٧ .

٣ ـــ اللمع فى الرد على أهل البدع والزيغ تحقيق الدكتور حمودة غرابة مطبعة مصر عام ١٩٥٥ .

٤ ـــ مقالات الاسلاميين : تحقيق الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد الطبعة الأولى ١٩٥٠ .

الاسفرايبى : أبو المظفر الاسفرايينى :

٥ ـــ التبصير فى الدين : تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى مطبعة الانوار ١٩٤٠ .

القاضى أبو بكر بن الطيب الباقلانى:

٦ ـــ الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به : طبعة الخانجى الطبعة الثانية ١٩٦٣.

٧ ـ أعجاز القرآن طبعة دار المعارف ١٩٦٣ .

٨ ـــ التمهيد ، دار الفكر العربى القاهرة عام ١٤٧ .

الشهرستانى : أبو الفتح محمد عبد الكريم الشهرستانى :

٩ ـــ الملل والنحل تحقيق عبد العزيز الوكيل الطبعة الأولى وطبعة تحقيق الدكتور محمد بدران مكتبه الانجلو ١٩٥٦ .

١٠ — نهاية الإقدام فى علم الكلام . مكتبة المثنى ببغداد .

ابن حزم : محمد على بن حزم

١١ — الفصل فى الملل والأهواء والنحل مؤسسة الخانجى بمصر .

التفتازانى : سعد الدين التفتازانى

١٢ — شرح المقاصد : طبعة أولئتدر .

١٣ — شرح العقائد النسفية ١٩١٣ .

ابن تيمية : شيخ الإسلام تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحرانى الدمشقى :

١٤ — الرد على المنطقيين طبعة بومباى ١٩٦٨ .

١٥ — نقض المنطق تحقيق الشيخ محمد حامد الفقى وآخران الطبعة الأولى

١٦ — درء تعارض العقل والنقل تحقيق الدكتور رشاد سالم دار الكتب ١٩٧١ بالقاهرة والنسخة القديمة باسم موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول على هامش منهاج السنة طبعة ١٣٢١ .

١٧ — منهاج السنة النبوية تحقيق الدكتور رشاد سالم ١٩٦٢ - ١٩٦٤ جزءان والطبعة القديمة المطبعة الأميرية ببولاق ١٣٢١ هـ .

١٨ — الإكليل فى المتشابه والتأويل طبعة صبيح ١٩٦٦ .

١٩ — الإرادة والأمر طبعة صبيح ١٩٦٦ ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ١٩٦٦ .

٢٠ — الفرقان بين الحق والباطل طبعة صبيح ١٩٦٦ ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ١٩٦٦ .

٢١ — شرح العقيدة الاصفهانية القاهرة ١٩٨٦ ضمن مجموعة الفتاوى الكبرى الجزء الخامس .

٢٢ — نصيحة أهل الايمان فى الرد على منطق اليونان (مختصر السيوطى) طبعة السعادة بالقاهرة.

٢٣ — النبوات : المطبعة السلفية بالقاهرة ١٣٨٦ هـ .
٢٤ — تفسير سورة الإخلاص ط المحمديه بالقاهرة .
٢٥ — المناظره فى العقيدة الواسطية ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ الجزء الأول ١٩٦٦ صبيح .
٢٦ — شرح العقيدة الواسطية شرح الدكتور محمد خليل هراس الطبعة الرابعة توزيع المكتب التعليمى السعودى بالمغرب .
٢٧ — معنى القياس - ضمن مجموعة الرسائل الكبرى الجزء الثانى طبعة صبيح ١٩٦٦ .
٢٨ — معارج الوصول إلى أصول الدين وفروعه نشرة قصى محب الدين الخطيب المطبعة السلفية ١٣٨٧ .
٢٩ — الوصية الكبرى ضمن مجموعة الرسائل الكبرى الجزء الأول صبيح القاهرة ١٩٦٦ .
٣٠ — بغية المرتاد فى الرد على القرامطة أهل الإلحاد ضمن مجموعة الفتاوى الكبرى الجزء الخامس ١٣٢٨ ط كردستان .
٣١ — الرسالة السبعينية ضمن مجموعة الفتاوى الكبرى الجزء الخامس ١٣٨١ هـ .
٣٢ — رسالة العبودية مطبعة أنصار السنة المحمدية ١٩٤٧ تحقيق الشيخ محمد حامد الفقى .
٢٣ — رسالة فى الحقيقة والمجاز المطبعة السلفيه بالقاهرة ١٣٥١ .
٣٤ — شرح حديث النزول المكتب الاسلامى بيروت ودمشق ١٩٦٢ .
٣٥ — مراتب الارادة ضمن مجموعة الرسائل الكبرى صبيح ١٩٦٦ .
٢٦ — درجات اليقين ضمن مجموعة الرسائل الكبرى صبيح ١٩٦٦ .
٣٧ — مجموعة الرسائل والمسائل ط المنار تحقيق محمد رشيد رضا ١٣٤١ هـ
٣٨ — مقدمة فى أصول التفسير ط السلفية ١٣٨٥ هـ .
٢٩ — كتاب الإيمان تحقيق الدكتور خليل هراس الطبعة الأولى .

٤٠ - الرسالة التدمرية المكتب الإسلامي بيروت الطبعة الأولى .

٤١ — عقيدة أهل السنة دار الطباعة المحمدية تحقيق عبدالرازق عفيفي.

٤٢ — الرد على الجهمية تحقيق محمد حامد الفقي ١٩٥٦ .

٤٢ — العقيدة الحموية الكبرى صبيح ١٩٦٦ ضمن الرسائل الكبرى الجزء الأول .

٤٤ — كتاب التوحيد تحقيق الدكتور محمد الجليند دار الفكر الحديث للطباعة ١٩٧٣ .

٤٥ — الرد على فلسفة ابن رشد ضمن مجموعة المكتبة المحمودية التجارية بالقاهرة .

٤٦ - الرسالة التسعينية ط كردستان العلمية بالقاهرة ١٣٢٩ ه ضمن المجلد الخامس من مجموع الفتاوى الكبرى .

٤٧ — رسالة فى الجواب عمن يقول إن صفات الرب تعالى نسب وإضافات . تحقيق الدكتور رشاد سالم ١٩٦٩ « ضمن مجموعة الرسائل » .

٤٨ — رسالة فى تحقيق مسألة علم الله تحقيق الدكتور رشاد سالم «ضمن مجموعة جامع الرسائل » .

٤٩ - مسألة صفات الله تعالى وعلوه على خلقه بين النفى والإثبات ضمن مجموعة الرسائل والمسائل الجزء الأول الرسالة الثامنه . تحقيق السيد محمد رشيد رضا .

٥٠ — عرش الرحمن وما ورد فيه من الآيات والأحاديث وكونه فوق العالم ومعنى التوجه إليه بالدعاء إلى جهة العلو وبطلان ما قيل من أن العرش وهو الفلك التاسع عند علماء الهيئة اليونانية تحقيق السيد محمد رشيد رضا .

ابن أبي أصيبعة :
٥١ — عيون الانباء فى طبقات الأطباء ط المطبعة الوهابية ١٨٨٢ م.
ابن قيم الجوزية : الامام شمس الدين أبي عبيدة محمد بن أبي بكر الدمشقى .
٥٢ — الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة مختصر الموصلى تحقيق الشيخ محمد حامد الفقى وعبد الرازق حمزة مكة ١٣٤٨ .
٥٣ — أعلام الموقعين عن رب العالمين الطبعة الثانية ١٩٥٥ تحقيق الشيخ محمد محي للدين عبد الحميد .
٥٤ — اجتماع الجيوش الاسلامية على غزو المعطلة والجهمية ط الامام بدون تاريخ .
٥٥ - شفاء العليل فى مسائل القضاءوالقدر والحكمة والتعليل المطبعة الحسينية ١٣٢٣ ه القاهره .
٥٦ — مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العـــلم والارادة السعادة ١٣٢٣ القاهرة .
٥٧ — مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين تحقيق الشيخ محمد حامد الفقى السنة المحمدية ١٩٥٥ م .
ابن الأثير : عز الدين بن محمد الشيباني:
٥٨ — النهاية فى غريب الحديث ط الحلبى تحقيق د محمـــود الطناحى ١٩٦٣ وطاهر الزواوى .
ابن عساكر الحافظ أبو القاسم على بن الحسين بن هبة الله بن عساكر الدمشقى
٥٩ — تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعرى مطبعة التوفيق بدمشق ١٣٤٧ ه .
ابن قتيبة : أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة :
٦١ — تأويل مشكل القرآن ط الحلبى تحقيق السيد احمد صقر ١٩٤٥.

٦٢ — تأويل مختلف الحديث تحقيق للشيخ محمد النجار ١٩٦٦ مكتبة الكليات الأزهرية .

ابن السبكى : قاضى القضاة تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن قاضى القضاة أبى الحسن المشهور بالسبكى .

٦٣ — جمع الجوامع بولاق ١٣٨٥ هـ .

ابن خلكان : شمس الدين أبو العباس احمد بن محمد بن ابراهيم بن أبى بكر ابن خلكان .

٦٤ — وفيات الأعيان مطبعة السعادة ١٩٤٩ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد طبعة أولى .

ابن رشد : أبو الوليد محمد بن احمد بن رشد الأندلسى .

٦٥ — مناهج الأدلة فى عقائد الملة بتحقيق الدكتور محمود قاسم الانجلو ١٩٦٤ .

٦٦ — فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعه من الاتصال ١٩١٠ م ط الخانجى .

احمد أمين :

٦٧ — ضحى الاسلام الطبعه السادسة الجزء الثالث ١٩٦١ م .

٦٨ — قصة الفلسفة اليونانية بالاشتراك مع الدكتور زكى نجيب محمود الترجمة والنشر ١٩٤٩ م .

احمد بن حنبل :

٦٩ — رسالة فى الرد على الجهمية والمعتزلة المكتبة للتجارية ١٩٦١ مصر .

الاسكافى : أبو عبد الله محمد بن عبدالله الخطيب الاسكافى .

٧٠ — درة التنزيل وغره التأويل فى بيان الآيات المتشابهات فى كتاب الله العزيز . مطبعة السعادة بالقاهرة الطبعة الأولى ١٩٠٨ م .

الآمدى : أبو الحسن على بن أبى على .
٧١ — غاية المرام فى علم الكلام تحقيق الدكتور حسن محمود عبد اللطيف ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة ١٩٧١ م .

البغدادى : عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادى .
٧٢ — أصول الدين : الطبعة الأولى ١٩٣٨ م مطبعة الدولة باستانبول .
٧٣ — الفرق بين الفرق . تحقيق الشيخ محمد محي الدين ط صبيح .

الجوينى : أبو المعالى إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجوينى .
٧٤ — الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى وآخر ١٩٥٠ .
٧٥ — لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة تحقيق الدكتورة فوقية حسين ـ الدار القومية ١٩٦٥ م .
٧٦ — الشامل فى أصول الدين ط دار المعارف بالاسكندريه ١٩٦٩م .

البخارى : الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن برذبة البخارى :
٧٨ — صحيح البخارى ط الشعب القاهرة ١٣٧٩ م .
٧٩ — خلق الأفعال والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل تحقيق الدكتور سامى النشار وعمار طالبى ـ منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٧١م .

الباجورى : « العلامة شيخ الإسلام إبراهيم الباجورى » .
٨٠ — تحفة المريد على جوهرة التوحيد تحقيق الشيخ حسين مكى ط صبيح القاهرة ١٢٧٤ هـ .

البيضاوى : ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد على البيضاوى .
٨١ — منهاج الوصول إلى علم الأصول تحقيق الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد ط صبيح القاهرة .

البيهقى : الإمام الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن على البيهقى .

٨٢ - الأسماء والصفات : إحياء التراث العربى بيروت .
٨٣ - الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة تحقيق الشيخ أحمد محمد موسى ١٩٦١ م .

الترمذى :

٨٤ — سنن الترمذى : الجامع الصحيح بشرح ابن العربى - القاهره سنة ١٩٢١ م .

فخر الدين الرازى : الامام فخر الدين محمد بن عمر الرازى .

٨٥ - أساس التقديس - مطبعة كردستان مصر ١٣٢٨ هـ .
٨٦ - مفاتيح الغيب تفسيره المعروف ط ١٣٠٨ هـ .
٨٧ - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين مذيل بتلخيص المحصل للعلامة نصير الدين الطوسى وحاشيته ومعالم أصول الدين الإمام فخر الدين الرازى .
٨٨ — اعتقادات فرق المسلمين والمشركين . مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٣٨ م .

الزمخشرى : الإمام أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشرى الخوارزمى .

٨٩ — الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل المطبعة الأميرية ببولاق ١٢١٨ هـ .

ابن سينا : الشيخ الرئيس أبو على الحسين بن عبد الله بن الحسن بن على ابن سينا .

٩٠ — الاشارات والتنبيهات تحقيق الدكتور سليمان دنيا - المعارف سنة ١٩٥٨ م .

السيوطى : أبو الفضل عبد الرحمن بن محمد بن أبو بكر جلال الدين السيوطى .

٩١ — الجامع الصغير : المطبعة الخيرية ١٣٢١ هـ .
٩٢ — صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام تعليق الدكتور

على سامى النشار مطبعة السعاده ـ الطبعة الأولى .

الجرجانى : على بن محمد بن على السيد الزين أبو الحسن الحسينى المعروف بالسيد الشريف الجرجانى .

٩٣ ــ شرح المواقف فى علم الكلام الموقف الخامس تعليق الدكتور أحمد المهدى مكتبة الأزهر .

ابن الجوزى : أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزى الحنبلى .

٩٤ ــ دفع شبه التشبيه والرد على المجسمة ممن ينتحل مذهب الامام أحمد رضى الله عنه تحقيق الشيخ زاهد الكوثرى ط الترقى بمصر سنة ١٣٤٥ هـ .

الجاحظ : أبو عثمان بن عمرو بن بحر الجاحظ البصرى .

٩٥ ــ الحيوان ـ مطبعة السعاده بمصر ١٣٢٥ .

ابن خزيمة . الحافظ محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيره بن صالح بن بكر أبو بكر النيسابورى .

٩٦ ـ كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل التى وصف بها نفسه فى تنزيله وعلى لسان نبيه ، تعليق الدكتور محمد خليل هراس مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٦٨ م .

الدكتور على فهمى خشيم .

٩٧ ـ الجبائيان : أبو على وأبو هاشم ـ الناشر مكتبة الفكر طرابلس ليبيا ـ طبعة أولى ١٩٦٨ .

٩٨ ــ النزعة العقلية فى تفكير المعتزلة ـ الناشر مكتبة الفكر ـ طرابلس ليبيا ـ ط أولى ١٩٦٧ .

الخياط : أبو الحسن عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلى .

٩٩ ــ الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ـ تعليق الدكتور نيبرج دار الكتب المصرية ١٩٢٥ .

عبد الجبار : قاضى القضاه أبو الحسن بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الأسد ابادى .

١٠٠ — المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ ١ ، ٢ - تحقيق الأب قنواتى - طبعة أولى - مطبعة مصر ١٣٨٢ هـ .

١٠١ — إعجاز القرآن : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ ١٦ تحقيق الأستاذ أمين الخولى - الشركة العربية للطباعة والنشر بالقاهره - الطبعة الأولى ١٩٦٠ م .

١٠٢ — شرح الأصول الخمسه - تعليق الدكتور عبد الكريم العثمان مكتبة وهبه - القاهره ١٩٦٥ .

١٠٣ — تنزيه القرآن عن المطاعن - النهضة الحديثة بيروت لبنان .

١٠٤ — المحيط بالتكليف - تحقيق عمر السيد عزمى المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر .

الدكتور على مصطفى الغرابى .

١٠٥ — أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامى تأثر بالفلسفه - مكتبه الحسين التجارية - طبعه أولى ١٩٤٩ .

الشيخ محمد جمال الدين القاسمى الدمشقى :

١٠٦ — تاريخ الجهمية والمعتزلة - مطبعة المنار - الطبعه الأولى ١٣٣١ هـ .

الشيخ محمد عبده :

١٠٧ — رسالة التوحيد : تعليق السيد محمد رشيد رضا - مطبعة المنار الطبعة الثانية ١٣٦٦ .

مسلم : الامام أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القسيلمى .

١٠٨ — صحيح مسلم ط دار التحرير للطباعه والنشر بالقاهره سنه ١٣٨٣ هـ .

المقريزى : تقى الدين أحمد بن على بن عبد القادر المعروف بالمقريزى .

١٠٩ ــ كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار دار التحرير للطبع والنشر ١٩٦٨ .

الملطى : الامام المحدث أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطى الشافعى .

١١٠ ــ التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع تعليق الشيخ محمد الكوثرى مكتبة المثنى ببغداد والمعارف ببيروت .

الدكتور البير نصرى نادر :

١١١ ــ فلسفة المعتزلة ـ فلاسفة الاسلام الاسبقين الجزءين الأول والثانى الأول مطبــــوع بدار الثقافة بالاسكندرية ١٩٥٠ والثانى ط الرابطة ١٩٥١م .

الدكتور محمد خليل هراس :

١١٢ ــ ابن تيمية السلفى نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة فى الإلهيات الطبعة الأولى ١٣٧٢ هـ .

١١٣ ــ مع ابن تيمية فى صفات الله ط السنة المحمدية ، قوله عابدين بدون تاريخ .

الدكتور عماد خفاجى :

١١٤ ــ مناهج التفكير فى العقيدة الإسلامية بين النصيين والعقليين رسالة دكتوراه كلية أصول الدين بالقاهرة .

ديبور د ث ج دى بور استاذ الفلسفة بجامعة امستردام .

١١٥ ــ تاريخ الفلسفة فى الاسلام ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده الطبعة الرابعة ١٩٥٧ .

الدكتور عبد العزيز سيف النصر :

١١٦ — مسائل العقيدة بين التفويض والتأويل رسالة دكتوراه كلية أصول الدين بالقاهرة .

الباقلانى : القاضى أبو بكر ابن الطيب الباقلانى .

١١٧ — اعجاز القرآن دار المعارف ١٩٦٣ .

١١٨ — الانصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به مؤسسة الخانجى الطبعة الثانية ١٩٦٣ .

١١٩ — التمهيد تحقيق الدكتور بن الخضيرى وأبوريدة دار الفكر العربى عام ١٩٤٧ .

الدكتور محمد البهى :

١٢٠ — الجانب الالهى من التفكير الاسلامى مكتبة وهبة .

الدكتور عوض الله حجازى :

١٢١ — ابن قيم وموقفه من التفكير الاسلامى طبعة مجمع البحوث الاسلامية ١٩٧٢ م .

ابن خلدون : عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمى .

١٢٢ — المقدمة تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى مكتبة نهضة مصر .

الدوانى : جلال الدين الدوانى .

١٢٣ — العقائد العضدية بحاشية الشيخ محمد عبده القاهرة ١٣٢٢هـ .

الدكتور على سامى النشار :

١٢٤ — نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام دار المعارف الطبعة السابعة ١٩٧٩ م .

١٠٥ — مناهج البحث عند مفكرى الاسلام دار المعـــارف الطبعة الرابعة ١٩٧٨ .

الدكتور عبد الرحمن بدوى :
١٢٦ — التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية — الطبعة الثالثة دار النهضة العربية ١٩٦٥ م ·
١٢٧ — مذاهب الإسلاميين بيروت دار العلم للملايين الطبعة الثانية ١٩٧٩
الدكتور محمد سعيد البوطى:
١٢٨ — كبرى اليقينيات الكونية الطبعة الرابعة دار الفكر ١٣٩٥·
عمر سليمان الأشقر :
١٢٩ — العقيدة فى الله مكتبة الفلاح ـ الكويت طبعة أولى ١٩٧٩ ·
الشيخ عبد الرحمن حبنكه الميدانى :
١٣٠ — العقيدة الإسلامية وأسسها الجزء الأول الطبعة ١٩٥٦ ·
الدكتور يحيى هاشم فرغل :
١٣١ — الأسس المنهجية لبناء العقيدة دار الفكر العربى ·
الدكتور محمد يوسف موسى :
١٢٢ — القرآن والفلسفة ـ دار المعارف ١٩٥٨ ·
الواحدى : أبو الحسن على بن احمد بن محمد بن على ابن مثنويه النيسابورى :
١٢٣ — أسباب النزول ١٣١٥ ·
ابن المرتضى الامام المحقق عز الدين محمد ابراهيم بن على المرتضى ·
١٢٤ — البرهان القاطع فى اثبات الصانع وجميع ما جاءت به الشرائع المكتبة السلفية ١٣٤٩ ·
١٣٥ — ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان نشره الاستاذ عبد الوصيف ١٣٤٩ هـ·
ابن المرتضى احمد بن يحيى بن المرتضى المهدى لدين الله من أئمة الزيدية ·
١٣٦ — طبقات المعتزلة بيروت ١٩٦١ ·
ابن كثير : الحافظ عماد الدين أبو الفـــدا اسماعيل بن عمر بن كثير القرشى الدمشقى المعروف بابن كثير ·

١٣٧ – تفسير القرآن العظيم ط عيسى البابى الحلبى بمصر الطبعة الرابعة.
١٣٨ – البداية والنهاية ط المطبعة السلفية بالقاهرة ١٣٥١ .
الغزالى : أبو حامد محمد بن محمد الغزالى .
١٣٩ – فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة تحقيق الدكتور سليمان دنيا ط البابى الحلبى ١٩٦١ .
١٤٠ – المنقذ من الضلال تحقيق وتقديم الدكتور عبد الحليم محمود الطبعة الخامسة مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٨ .
١٤١ – تهافت الفلاسفة تحقيق الدكتور سليمان دنيا دار المعارف الطبعة الثانية ١٩٥٥ .
١٤٢ – الجام العوام عن علم الكلام ط المنيرية ١٩٥١ .
١٤٣ – قانون التأويل تقديم الشيخ محمد زاهد الكوثرى ط الأنوار الطبعة الأولى ١٩٤٠ م .
١٤٤ – محك النظر فى المنطق النهضة الحديثة بيروت ١٩٦٦ .
١٤٥ – الاقتصاد فى الاعتقاد محمد صبيح ١٣٨٢ وطبعة عادل العوا .
١٤٦ – معيار العلم تحقيق الدكتور سليمان دنيا دار المعارف الطبعة الثانية ١٩٦٩ .
١٤٧ – إحياء علوم الدين المكتبة التجارية.
١٤٨ – فضائح الباطنية تحقيق عبد الرحمن بدوى الدار القومية ١٩٦٤ .
الشيخ مصطفى عبد الرازق :
١٤٩ – تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ط التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٩ م .
الدكتور عبد الحليم محمود :
١٥٠ – التفكير الفلسفى فى الاسلام الانجلو ١٩٥٥ .
١٥١ – الاسلام والعقل ط دار الكتب الحديثة ١٩٦٦ القاهرة .
الدكتور توفيق الطويل :

١٥٢ — قصة النزاع بين الدين والفلسفة . مطبعة الاعتماد بالقاهرة

ابن عبد البر . الإمام المحدث أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر الأندلسى .

١٥٣ — جامع بيـــان العلم وفضله وما ينبغى فى روايته وحمله تحقيق عبد الرحمن عثمان نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ١٩٦٨ .

الشوكانى : محمد بن على الشوكانى .

١٥٤ — فتح القدير القاهرة ١٢٦٩ هـ .

ابن السمعانى : أبو المظفر فخر الدين عبـــد الرحيم بن الحافظ أبى سعيد عبد الكريم بن الحافظ أبى بكر محمد بن الإمام أبى المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعانى .

١٥٥ — الانتصار لأهل الحديث بتلخيص السيوطى فى صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام تحقيق الدكتور على سامى النشار مطبعة السعادة الطبعة الأولى ١٩٤٦ .

الشيخ محمد أبو زهره :

١٥٦ — تاريخ الجدل مطبعة العلوم ١٩٣٤ .

١٥٧ — تاريخ المذاهب الإسلامية الجزء الأول نشر دار الفكر العربى بالقاهرة ط دار الثقافة .

١٥٨ — ابن حنبل حياته وعصره مطبعة مخيمر ١٩٤٨ .

١٥٩ — ابن تيمية حياته وعصرة آراؤه وفقهه دار الفـــكر العربى مطبعة دار الثقافة العربية .

١٦٠ — الشافعى : حياته وعصره آراؤه وفقهه مطبعة مخيمر ١٩٤٨ .

ابن رجب : زين الدين عبد الرحمن بن احمد بن رجب بن الحسن الحنبلى .

١٦١ — فضل علم السلف على الخلف ط مصطفى البابى الحلبى بمصر ١٣٤٧ .

١٦٢ — ذيل طبقات الحنابله تحقيق الشيخ محمد حامد الفقى .

الخوارزمى : أبو عبد الرحمن محمد بن احمد بن يوسف الكاتب الخوارزمى.

١٦٣ – مفاتيح العلوم ط القاهرة ١٩٣٠ .
الخطابى : أبو سليمان حمد بن محمد الخطابى :
١٦٤ – رسالة فى الغنية عن الكلام نشرها السيوطى فى صون المنطق تحقيق د على سامى النشار .
أبو حنيفة : الإمام الأعظم النعمان بن ثابت الكوفى .
١٦٥ – الفقه الأكبر الخانجى المطبعة الشرقية بالقاهرة الطبعة الثانية ١٣٢٤ .
زهدى حسن جارالله :
١٦٦ – المعتزلة مطبعة مصر ١٩٤٧ .
الدكتور محمود احمد خفاجى :
١٦٧ – الإمام الغزالى وأثره على علم الكلام والفلسفة رسالة دكتوراة بكلية أصول الدين بالقاهرة .
١٦٨ – رأى السلف عقيدة ومنهجا بحث بكلية أصول الدين .
١٦٩ – أضواء على النظم والحضارة الاسلامية ط ١٩٧٦ م
١٧٠ – تقييم المدرسة العربية ومدى انتمائها للإسلام بحث بكلية التربية جامعة الأزهر القاهرة .
المعاجم ودوائر المعارف :
دائرة معارف القرن العشرين فريدوجدى .
دائرة معارف الاسلامية لجماعة المستشرقين ترجمة ابراهيم خورشيد وزملائه .
معجم ألفاظ القرآن الكريم . فؤاد عبد الباقى .
تاج العروس الزبيدى بيروت ٩٦٦ .
مقاييس اللغة لابن فارس القاهرة ١٣٦٦ تحقيق عبد السلام هارون .
القاموس المحيط للفيروزابادى ط الحلبى ١٩٥٢ .
المصباح المنير للفيومى ط الأميرية ١٩٢٨ .
مفردات غريب القرآن للأصفهانى ط الحلبى ١٩٦١ .
لسان العرب لابن منظور ط الأميريه ١٣٠٢ هـ .

محتويات الكتاب

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الباب الثالث

صفحة

رقم الإيداع بدار الكتب ٤٣٠٩ / ١٩٧٩

مطبعة الأمانة ٣ جزيرة بدران — القاهرة